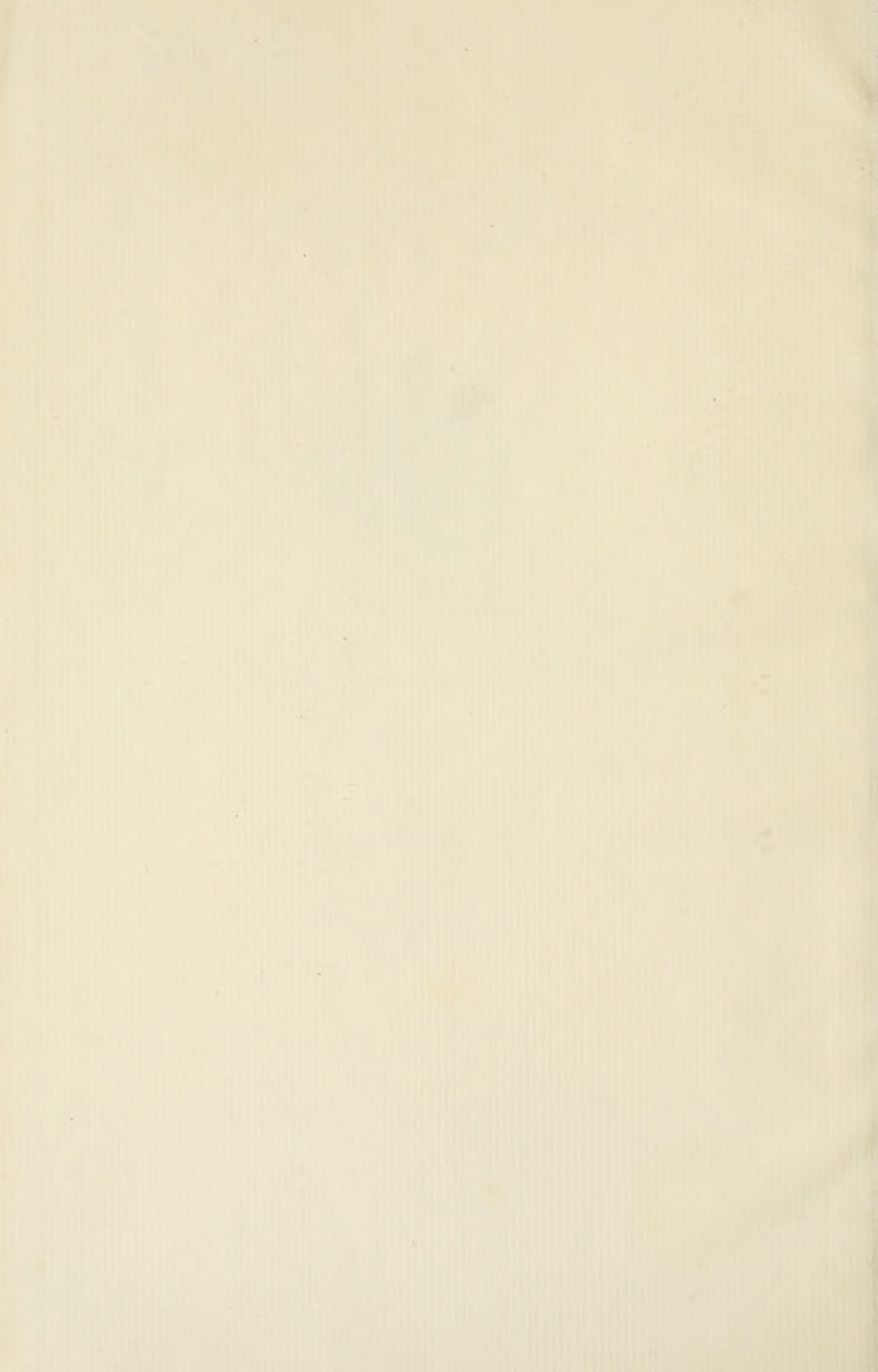


JAKOB KLATZKIN

HERMANN COHEN



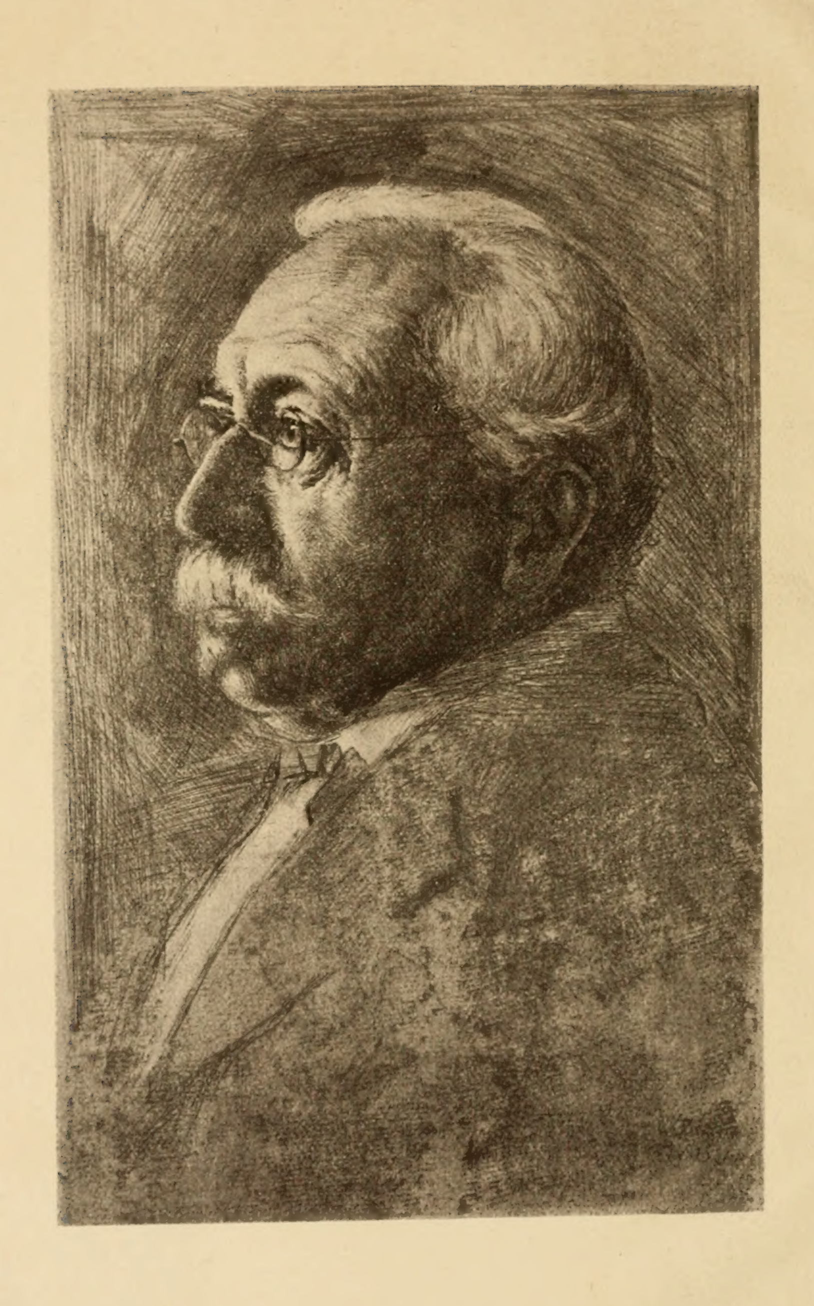

UNIVERSITY OF TORONTO
VELUT ARBOR ÆVO





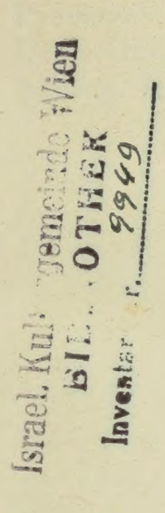






JAKOB KLATZKIN

HERMANN COHEN



MIT EINEM BILDNIS VON HERMANN COHEN NACH EINER RADIERUNG VON HERMANN STRUCK

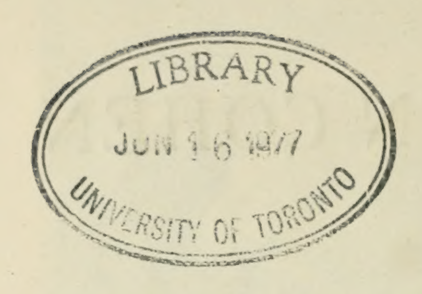
ZWEITE, ERWEITERTE AUFLAGE



1921

JÜDISCHER VERLAG BERLIN

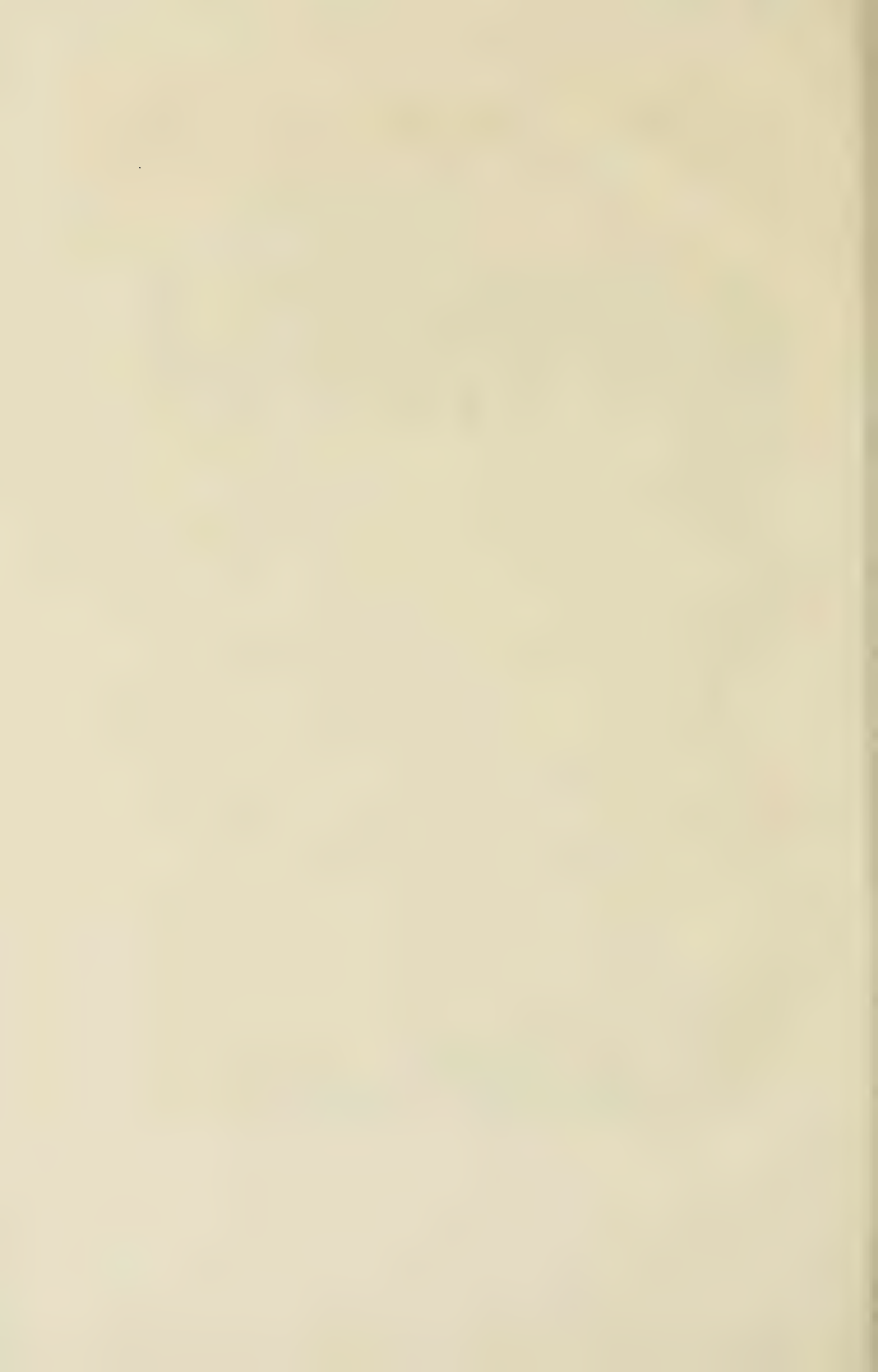




EINBANDZEICHNUNG
VON MENACHEM BIRNBAUM

DRUCK: ROSSBERG'SCHE BUCHDRUCKEREI IN LEIPZIG

INHALT



PERSÖNLICHKEIT UND METHODE

I

Er war sechsundsiebzig Jahre alt — vergebens suche ich mich damit zu trösten. Es fällt mir schwer, mich von dem Gefühl zu befreien, daß Hermann Cohen uns wie plötzlich und vorzeitig entrissen worden ist. Voller Jugendlichkeit, voller Schöpfungsfreude und Kampfeslust war er bis zu seinem letzten Tage. In der Mitte seines Lebens gleichsam kam sein Ende, in der Mitte seiner Arbeit entwich seine junge Seele. Wir wußten, daß er das Greisenalter erreicht hatte, in dem der Tod schadenfroh mit dem Menschen zu spielen und ihn zu necken pflegt, bis er an ihm seinen Auftrag vollzieht. Aber dieses Wissen setzte sich in uns nicht fest, es verwischte sich und wich vor dem Eindruck der Stärke und Jugendlichkeit, die in all den letzten Geisteserzeugnissen, den Alterskindern des großen Denkers sprudelten. Als wäre der Weltenlauf bei ihm ein umgekehrter, als hätte ihn blühende Jugendlichkeit im Greisenalter überkommen.

Man pflegt gewöhnlich mit Kleinem zu beginnen, um mit Großem abzuschließen. Cohen aber fand bis zu seinem siebzigsten Jahr keine innere Muße zum Artikelschreiben, arbeitete selbst an philosophischen Zeitschriften nicht mit; nicht einmal an jener periodischen Literatur, die aus seiner Schule hervorgegangen war und von seinen Anhängern genährt wurde, hatte er, der Lehrer, sich beteiligt. Sein Schaffen begann mit großen Werken, die zu ihrer Zeit eine

folgenreiche Umwälzung bedeuteten, er beschäftigte die Welt mit Riesenbüchern, schwer an Gedanken und Weisungen auf Geschlechter hinaus. Erst vor wenigen Jahren begann er sozusagen mit dem Kleinzeug des Lebens sich zu befassen, sich den Tagesfragen zuzuwenden, und wurde so in einem gewissen Sinn zum Publizisten, ja — was ihm nicht zur Unehre gereicht — zum Journalisten. Mit siebzig Jahren stieg er von der Höhe der ewigen Wahrheiten herab, um sich einen Platz im Reiche der Zeitschriften, der Broschüren, der Tages- und Aktualitätenliteratur zu erobern...

Es hat den Anschein, als wäre es dem Greis leid gewesen um das Fallobst, das sich von seinem Baum gelöst hatte, die Brosamen, die unter seinen Tisch gefallen waren, so daß er, ein Nachtreter seiner selbst, seine Lehre in den verschiedensten Formen wiederholt, aus ihr Nachlese um Nachlese eingeheimst, neue Beziehungen und Verbindungen aufgefunden hätte, um ihr Alter zu verdecken. Aber dem ist nicht so. Eine neue Art und ein neuer Stil gibt sich in seinen publizistischen Arbeiten kund. Etwas von einem Neubeginn, einem neuen Aufflug zeigt das starke Pathos und der Schwung der Rede.

Kaum aber hatte er begonnen, seine Seele zu entladen, kaum hatte er dem stürmischen Leben, das bis dahin von der harten Arbeit kühlen Denkens zurückgedrängt worden war, ein Tor geöffnet, kaum hatte er begonnen, mit zum Kampf, zu Angriff und Abwehr, ausgestreckter Hand zu lehren, zu weisen, zu mahnen, Vorschläge zu machen und Verbesserungen zu fordern — als plötzlich das mächtige, unter der Hülle behutsamer Logik feuersprühende Wort abbrach. Das Wort brach ab und wird keine Fortsetzung mehr finden.

2

Mit Hermann Cohen ist der größte Sohn der jüdischen Aufklärungsepoche im Westen von uns gegangen. Der letzte unter den Großen jener Epoche. Der letzte der Zeit nach, in seiner Bedeutung der erste. Er hat den schwankenden Gedanken seiner Generation über das Judentum, den Gedanken der Assimilation im Namen des Judentums und für es, zu einem System erhoben, das in seiner Klarheit und Zielsicherheit Staunen erregt. Seine vom nationalen Stolz durchdrungene Lehre über die jüdische Ethik ist eine Rechtfertigung jener halben Assimilation.

Zuweilen überkommt uns das Bedenken: Wenn der Idee dieser Assimilation ein großer Denker wie Hermann Cohen erstehen konnte, der sich für sie mit gewaltigem Eifer, mit der Kraft einer unerschütterlichen Sicherheit, mit der Hartnäckigkeit eines unverrückbaren Glaubens eingesetzt, der für sie bis zu seinem letzten Atemzuge gekämpft hat, wie dürfen wir Nationalisten ihr jede Existenzberechtigung absprechen und sie gering schätzen? Ja, zuweilen sinkt dem nationalen Juden der Mut angesichts dieser sonderbaren Erscheinung: Ein scharfsinniger Denker, der bis in die tiefsten Abgründe des Gedankens dringt und in seines Himmels Höhen einhergeht wie ein eingesessener Bürger, der alle seine Pfade und verschlungenen Wege kennt; ein Denker, der die Lehre der Einheit und Ganzheit verkündet und die Lehre der Zweiheit und der Gegensätze, der seelischen Widersprüche und Risse als die Wurzel der Sünde gebrandmarkt hat — sollte es möglich sein, daß er die Gebresten des Assimilationsgedankens nicht merkte, dieses

krüppelhaftesten Erzeugnisses der Halbheit und Zweiheit, das sich in allen Konvulsionen einer schadhaften, gebrochenen, sündenbefleckten Seele krümmt?

Allein, darin eben liegt das Tragische dieses großen Denkers. Er hatte ein Erbe von seinem Geschlecht mitbekommen, das ihm zu einem dauernden Hemmnis ward; er blieb seiner Zeit treu — dies sein Vergehen und seine Strafe zugleich. Denn was haben uns die Väter der Aufklärung hinterlassen? Einen Riß im Herzen, Zweiheit im Leben, einen Geist, der seine Formen eingebüßt hat, farblose Gedanken, deren Quelle versiegt war, Dogmen eines rationalen Glaubens, dessen Säfte vertrocknet waren, losgerissene Zweige, ohne eine Spanne Bodens, um Wurzel darin zu schlagen, Bruchstücke der Tafeln eines inhaltsleer gewordenen Judentums. Der Bankrott — das war die Hinterlassenschaft der Väter der jüdischen Aufklärung im Westen. Cohen kam allerdings, um unsere gefährdeten Güter zu retten, er rührte aber nicht an die Grundlagen der Fäulnis, die unsere Entartung herbeigeführt hatten, untergrub sie nicht, war vielmehr bestrebt, sie zu stärken — so ging er hin und errichtete einen großartigen Bau eines geistigen Judentums auf dem wackligen Grunde. Es liegt eine besondere Ironie darin, daß Cohen dazu ausersehen ward, den Bankrott seiner Zeit zu verdecken, die Negation, die Insolvenz eines von der Lebenswirklichkeit losgelösten Judentums zu einem Positivum, zu einem Fortschritt in der Entwicklung des jüdischen Geistes zu erheben. Nur die Schärfe eines Verstandes, der alles vermag, der in allen Werkzeugen der rationalistischen Architektonik ein Meister war, konnte eine so schwere Aufgabe auf sich nehmen ...

Man darf sich also nicht wundern, daß dieser große Denker aus seiner Polemik mit den Nationalisten und Zionisten nicht einmal mit einem dialektischen Scheinsieg hervorzugehen vermochte. Fast immer trug er eine kränkende Niederlage davon. Seine Denkkraft ward nicht altersschwach, sie hatte ihn nicht für einen Augenblick verlassen, hatte sich vielmehr gerade in den letzten Jahren in der Polemik glänzend bewährt. Es war nicht eine Schwäche der methodischen Fundierung, nicht eine der logischen Deduktion; es war die Unzulänglichkeit einer veralteten Position, die, auf innerem Widerspruche fußend, zu einem System ausgebaut und mit erhabenen Gedanken über Menschheit und Messianismus vielfältig verbunden wurde. Es war zuweilen schmerzlich, der Niederlage dieses Riesen zuzusehen, mit dem selbst ein Zwerg aus dem Lager der Zionisten und Nationalisten es aufzunehmen und seine von komplizierter Geistesarbeit zeugenden Ansichten im Handumdrehen zu widerlegen vermochte. Es war aber nicht die Schuld Cohens, nicht seine Demütigung, es war die Schuld einer Generation, die Demütigung einer Epoche, die Cohen, so gut er es vermochte, verteidigte. So stand er wie ein mächtiger Fels in seiner erhabenen Einsamkeit und wich keinem Sturm der Welt, wachte treu über die Irrungen der Väter. Ein Geistesriese als Wächter über das Erbe eines armseligen Geschlechtes.

Der Riese ist gefallen. Verschieden ist der letzte der großen Söhne einer verantwortungsschweren Ära. Der Letzte der Zeit nach, an Bedeutung der Erste. An der Bahre Hermann Cohens stehend, stehen wir an der Bahre eines ganzen Zeitalters.

3

Ungeachtet seiner mehr als vierzigjährigen systematischen Arbeit auf allen Gebieten der Philosophie blieb Hermann Cohen ziemlich unpopulär und fand auch unter Fachgenossen wenig Verständnis.

Selbst Lexika, die, um dick zu werden, auch von zweifelhaften Größen ausgiebigen Gebrauch machen, wollen von diesem großen Denker nichts wissen. In den Geschichtsbüchern der Philosophie wird er in der Regel mit wenigen Worten erledigt. Selbst einige Neukantianer, die in Cohen den würdigsten Interpreten und Reformator besitzen, pflegten ihren Meister geschickt zu umgehen — erst recht natürlich die Katheder-Philosophen anderer Schulen.

Der Grund für dieses Verhalten ist leicht zu erraten. Die Weltanschauung Cohens ist in ihren Grundprinzipien, wie es die folgenden Kapitel darlegen sollen, die Weltanschauung des Judentums. Die Ethik Cohens verwertet in strenger Methodik die Grundsätze der jüdischen Sittenlehre. Und es ist begreiflich, daß man diese Verjudung der Ethik einem Katheder-Philosophen nicht verzeihen konnte. Wie ein ungewolltes Geständnis klingt es aus den Worten Kuno Fischers, der die Lehre Cohens mit der Phrase erledigte: Mehr Rasse als Philosophie.

Gar manches spricht dafür, daß Cohens aufrechtes Judentum, das sich mit Abwehr nicht begnügte, sondern zum Kampfe gegen das Christentum und die Christenheit auszog, seine Anerkennung verhindert hat. Ohne die üblichen Rücksichten wies er den unethischen Gehalt der Lehre vom Sündenfall nach, die nur dem Feinde aller Ethik, dem Pessimismus, gute Nahrung gibt; demgegen-

über findet er die Grundlagen der Sittenlehre im Gedanken der Propheten vom messianischen Zeitalter und von der Transzendenz Gottes.

Auch wandte sich Cohen gegen das „praktische Christentum", das in den letzten Jahrzehnten eifrig bemüht war, das Judentum zu verdächtigen und ihm sogar die Priorität des Monotheismus zu bestreiten. Er stellte die Exegese bloß, die von christlichen Theologen mit einer unverzeihlichen Leichtfertigkeit an der Bibel geübt wird. Ein markantes Beispiel ist ihm die Exegese am Gebot der Nächstenliebe, welches im Evangelium nur als Zitat aus dem Alten Testamente erscheint und von vielen Theologen als eine evangelische Neuerung gepriesen wird; während Lev. 19, 18 auf die Volksgenossen bezogen wird, obwohl es das. V. 34 deutlich heißt: „Denn wie euer Bürger soll der Fremdling euch sein, der mit euch wohnt, und du sollst ihn lieben wie dich selbst." Es ist nun einleuchtend, daß man den Philosophen über den Juden, nicht aber den Juden über den Philosophen vergessen konnte.

Konnte nun die Philosophie Cohens ob ihrer „Verjudung" keine richtige Wertschätzung finden, so ist die Frage um so mehr berechtigt, warum der Verfechter der jüdischen Sittenlehre selbst in der jüdischen Literatur nicht die ihm gebührende Beachtung findet? Seine methodische Begründung des Judentums hat noch nicht die Würdigung erfahren, die man hätte erwarten dürfen.

Vielleicht liegt die Schuld für diese Verkennung nicht lediglich an uns, sondern zu einem gewissen Teil an Cohen selbst. Die Darstellungsweise und die Stilart seiner Werke sind durchaus nicht geeignet, den feinen und komplizier-

ten Ideen Popularität zu verschaffen. Dem Durchschnittsleser sind seine Werke unzugänglich. Seine schwerwiegenden Gedanken wollen, daß man sich in sie ganz vertiefe, sie erheischen Erklärungen und Kommentare, und keiner unter den philosophischen Schriftstellern hat sich bis jetzt der Aufgabe unterzogen, Cohens Ideenwelt durch geeignete Darstellung zu erhellen. Es scheint auch, als ob Cohen in seiner Stilart mitunter von der Befürchtung geleitet wird, daß seine Ideen durch Popularisierung an Vertiefung einbüßen könnten. Und aus Furcht, mißverstanden zu werden, wird man oft unverständlich.

* * *

Viele jüdische Denker waren darauf ausgegangen, Frieden zwischen der Forschung und dem Judentum zu stiften, und hatten lange nach einem befriedigenden Ausgleich gesucht, bis es ihnen zur Not gelang, eine kleine Dosis auswärtiger Philosophie dem starken Organismus des Judentums zuzuführen. Sie räumten ihr eine untergeordnete, dienstbare Stellung im Judentum ein und beschwichtigten damit ihr philosophisches Gewissen, befriedigten das Bedürfnis nach Versöhnung des Glaubens mit der Forschung. Cohen aber suchte nicht nach einer Legitimation für das fremde Denken und nach Beziehungen zu ihm in der Lehre Israels.

Er kam von der Philosophie zum Judentum, und nicht umgekehrt. Seine Weltbetrachtung, die Forderung einer Ethik auf dem Grunde der Idee und des Absoluten hat ihn zur Lehre des Judentums geführt, die er zu einem System erhob, um es der Philosophie darzubieten.

So hat er dieser Lehre einen neuen Weg gebahnt. Sie hatte sich bisher in Selbstbeschränkung und nationaler Begrenzung erhalten können, andererseits vermochte sie nur in Entstellung zu dem Gemisch der Völker und Völkersplitter zu dringen, die ihr Wort verkehrten, ihre Losung fälschten und ihre Verdienste leugneten. Jetzt erst kann diese Lehre, da sie durch die Weiten und Tiefen der Philosophie gegangen ist, zu einer Weltanschauung werden. Wird die Lehre Cohens die ihr gebührende Stellung einnehmen, so wird sie der jüdischen Ethik vor dem Forum der Wissenschaft methodische Anerkennung verschaffen. Man wird ihr in den Geisteswissenschaften, in ihren Schriften und auf ihren Lehrstühlen, Platz gewähren müssen, als einer besonderen Denkart, einer besonderen Wertungsart. Cohen ist der Ausgangspunkt einer philosophischen Schule der jüdischen Ethik. Er ist der erste und der einzige in dieser Bedeutung. Spinoza stand außerhalb der Grenzen der Gedankenwelt des Judentums, und wo er sie berührte, griff er sie an. Was Wunder, daß selbst die besten unter den nichtjüdischen Denkern einem Cohen, der die Philosophie zu „judaisieren" wagte, fremd gegenüberstehen, daß sie ihn bewußt und unbewußt mit Schweigen übergehen.

4

Vor vierzig Jahren trat Cohen mit seinen großen Kant-Werken hervor. Er wollte die Lehre seines Meisters klarstellen, ihren wahren Gehalt wiedergeben, er gewann ihr einen neuen Aspekt ab und sah sich veranlaßt, viele Deutungen, die man ihr angehängt hatte, zu bekämpfen.

Cohens Werke riefen Aufruhr und Bestürzung in der kantischen Schule hervor. Die berühmtesten Kantianer eröffneten eine heftige Fehde gegen ihn. Schließlich trat eine Spaltung ein. Cohen und sein Anhang lösten sich los und gründeten eine neue Schule, die Schule des erkenntnistheoretischen und praktischen Idealismus, der Lehre der „Reinheit“ im Denken und Wollen — die Marburger Schule: so genannt nach dem Orte, an dem dieser junge Zerstörer-Schöpfer nach dem Tode Friedrich Albert Langes lehrte. Und er erhielt den Beinamen: der Interpret Kants.

Dies ist eine Beeinträchtigung, eine Unterschätzung. Cohens Bedeutung erschöpft sich keineswegs in seinen Kommentaren zu Kant. Sie sind der Ausgangspunkt, aber nicht das Ausmaß seines Weges, nicht die Grenze seiner Riesenschritte. Er wuchs über sie hinaus, aus dem Erklärer wurde der Umstürzler. Schon als Kommentator hat er das System seines Meisters erneut und es durch das Neue als Eigengut erworben. Das Beben einer Schöpfung durchzieht bereits alle Kanäle seines jugendlichen Gedankens. Inzwischen hat er viele Grundsätze der kantischen Lehre umgestoßen und ein völlig eigenes System errichtet, das alle Gebiete der Philosophie nach Umfang und Tiefe umfaßt. Cohens letzte Werke befreien ihn wahrlich von dem bescheidenen Titel eines Interpreten Kants.

Vielleicht paßt kein Name besser auf Cohen als der Name: Baumeister. Zwei anerkannte Wege hat der Gedanke für seinen Ausdruck. Der Logiker pflegt stufenweise emporzusteigen, auf einer Leiter von Gründen zu Weisungen, von Prämissen zu Folgerungen, vom Einzelnen zum Allgemeinen, um so zu seiner These zu ge-

langen. Wir sind Zeugen seines bedächtigen Weges bis zu seiner Ruhestation. Er läßt uns teilnehmen am Wachstum seiner Gedanken von den Verästelungen seiner Wurzeln bis zum Laubwerk seines Wipfels. Es gibt aber einen andern Denkstil, der den Gedanken von der Fronarbeit der logischen Form befreit, die ihm seine Pointierung nimmt und ihn seines Zaubers beraubt. Es ist der Weg der intuitiven Freiheit und des Fluges; es ist uns dabei nicht verstattet, den Embryo des Gedankens zu sehen, seine Teile und seine Stoffe, sein Werden und seine Zusammensetzung; er entblößt sich nicht vor uns und enthüllt uns nicht das Geheimnis seines Gewebes, den Bau seiner Glieder, sondern steht als ein in sich gefügtes Ganzes vor uns, den Schleier der Schöpfung über seinem Antlitz, ohne ein Bündel von Gründen hinter sich zu schleppen.

Cohen ist keinen dieser Wege gegangen, und doch hat sein Weg die Eigenarten von beiden an sich: die Präzision der Logik und die Keuschheit des Künstlers. Er überrascht uns nicht durch den Glanz seiner Thesen, schreckt uns nicht mit der Schwere seiner detaillierten Motive, er verhüllt seine These, versteckt seine Motive tief hinter seinem groß angelegten Plan. Sein Wort wächst wie von selbst, dem Auge entrückt, unter Haufen von Gedanken und Gedankensplittern, wir merken sein Wachstum nicht und erkennen es erst bei seiner Vollendung — und schon sind wir seiner Lehre untertan geworden, die unsern Sinn schrittweise erobert hat, ohne daß wir es wußten. Wir sahen ihrem Entstehen zu, erkannten es aber nicht, widerstandslos schlossen wir uns ihr auf ihrem langen Weg an, merkten aber dessen Windungen und Wendungen nicht — und nun sind wir gefangen.



Dem Anscheine nach legt Cohen bloß die Ansichten anderer dar und erklärt sie, indes er sie in der Darlegung und Erklärung leichte Abweichungen vollziehen läßt und sie dorthin führt, wohin er von Anfang an wollte. Dem Anschein nach bringt er sie nur in Zusammenhang mit dem Thema, das er behandelt, aber währenddessen trägt er in sie heimlich die Körner seiner Lehre hinein, seine Deutungen und seine Umdeutungen, die sich zu einem System zusammenschließen. Er bildet Analogien, deckt Unterschiede auf, setzt Verhältnis um Verhältnis zwischen den Begriffen fest, knüpft heimlich die Fasern seiner Schöpfung hinein, um sie zu einem vielmaschigen bunten Gewebe zu verflechten. Dem Anschein nach liegt alles vor uns offen, aber suche einer den Ausgangs- und den Schlußknoten, untersuche einer den Lauf eines jeden Fadens und seine Verschlingungen.

Cohen ist ein Baumeister des Gedankens. Seine Größe ist in der Architektonik der Begriffe. Indem er sie ordnet, konstruiert er sie. Gehören etwa Mörtel und Ziegel dem Baumeister? Im Ordnen besteht das Bauen.

Cohen ist Rationalist. Das Ordnen und das Systematisieren, die Herrschaft der Methode — dies ist eines der Hauptmerkmale der rationalistischen Apperzeption und Konstruktion.

Diese Wertschätzung Cohens enthält fast einen Tadel. Der Plan, der sich die Form untertan macht, die Form, die sich ihren Stoff bereitet, die Ordnung, die auf eine bestimmte Richtung hinweist — heißt das nicht die Voraussetzungslosigkeit des Gedankens beeinträchtigen? Die Spitze einer geheimen Tendenz steckt in der Anordnung der Dinge, durchlöchert sie langsam und reiht sie an sich

auf, bald schaut sie hervor, bald versteckt sie sich. Bedeutet dies nicht die Einfalt des Gedankens verletzen?

Aber man darf Cohen deshalb nicht tadeln, es sei denn, man wolle den Stil des jüdischen Geistes tadeln, dessen Gepräge ein Erkennen aus einem Willen und einer Zielstrebigkeit heraus ist. Es ist seine Art, mit dem Wege, den der Gedanke zurücklegt, Tendenzen zu verbinden und nur am Ende des Weges sich auszuruhen. Den Genuß des reinen Schauens kennt er nicht, nur den des Lernens und der Anwendung. Magst du ihn darum tadeln, daß er die Welt für den Menschen, die Welt auf Grund eines vorher bestehenden Planes aufbauen will? Magst du ihn tadeln, daß er seine Wahrheiten mit dem Stolze eines Wegweisers verkündet und mit der Pedanterie eines Lehrers für sie Geltung fordert? Das Pathos der Moral und ihre strenge Stimme begleiten seinen Verstand, so daß er die Demut des Gedankens nicht fühlt und auf die Kränkung von dessen friedvoller Unschuld nicht achtet.

Hermann Cohen folgt den Wegen der griechischen Philosophie, seine Lehre hat ihren Nährboden in der Mathematik und den Naturwissenschaften, aber diese dienen ihm letzten Endes als Voraussetzungen für Begründung der Lehre Israels. Er reiht Plato an die Propheten. Sein grandioser Aufbau der Logik dient ihm als Prämisse für die methodische Ermöglichung der Ethik. Ein Strom sittlichen Willens durchzuckt das Denken Cohens, auch dort, wo es von der starren Hülle einer kalten Mathematik umschlossen ist.

Daher der nachdrückliche Ton und die Silbenstecherei, daher die aufbrausende und die beißende Polemik.

5

Noch einige Merkmale seiner Denkart und seiner Vortragsweise seien hier verzeichnet, die zumeist als Merkmale des jüdischen Geistes erkennbar sind.

Wo sich sein Tiefsinn offenbart, zeigt sich auch sein äußerst subtiler, kaum erfaßbarer Scharfsinn; der bedächtige Gelehrte vermag auch — in der Sprache des Talmud zu sprechen — „Berge auszureißen und sie an ein Haar zu hängen". Neben einer gedrungenen Präzision findet man auch die Breitspurigkeit des Kommentators. Er trägt sein Eigenstes in Weltideen hinein und interpretiert sie, um sie in sein System aufnehmen zu können. Er pflegte den Ausspruch Kants über Plato anzuführen: man müsse einen Verfasser besser verstehen, als er sich selbst verstanden hat. So ist er mit Kant verfahren. In diesem Sinn blieb Cohen der Interpret, der Erklärer, auch nachdem er sein großes System geschaffen hatte.

Auch im Stil Cohens offenbart sich sein architektonisches Können. Jedem Wort wird seine Grenze, jedem Ausdruck sein Bereich zugemessen. Die kleinste Wendung hat ihren bestimmten Plan, die kleinste Bewegung ist durch Strich und Farbe angedeutet. Kein Buchstabe, kein Tüpfelchen darf geändert werden, es könnte den ganzen Bau erschüttern. Ein dicker Balken ist zuweilen von einem verbogenen Pfahl getragen, ineinander verschlungene Ringe durchlaufen versteckt das ganze Gebäude von den tiefsten Grundsteinen bis zu den höchsten Vorsprüngen. Die große Kuppel darüber wird von kombinierten Kräften gestützt, die daraufhin genau vorberechnet sind: die Senkrechte entspricht der Wagerechten, die Hebung der Senkung.

Die Berechnung muß auf das Haar stimmen. Die geringste Abweichung, das geringste Minder oder Mehr könnte das Gleichgewicht stören. Berechnung — man mache ihm das nicht zum Vorwurf, mag sie auch die Naivität des Schaffens beeinträchtigen. Kein Bau ohne Plan, kein Plan ohne Berechnung.

Man tadelt gewöhnlich den schwierigen Stil Cohens und übersieht seinen Reiz und seinen Zauber. Die Schwierigkeit liegt an der vollzogenen Synthese. Sein Stil setzt sich aus dem Tiefsten und Höchsten in der Sprache zusammen, entsprechend der Tiefe des darin versenkten Gedankens und dem Fluge der Abstraktion. Die Schwierigkeit liegt auch an den wertzeugenden Hemmungen einer starken Persönlichkeit, die sich weigert, aus dem Fertigen zu schöpfen, die erst nach eigenem Suchen das Adäquate findet und meistert, so daß sie sich selbst beim vulgärsten Ausdruck abmüht und die bereits fertige Sprache neu beleben muß. Cohen eignet sich nichts von der Sprache an, was an ihr Freigut und Gemeinplatz ist, er nimmt nicht, was abgepflückt und zufällig am Wege liegt, er steigt in den geheimen Schacht der Sprache, prüft jedes Wort, ob es seinen Zwecken entspricht, wählt einmal um das andere, bis er den Ausdruck findet, der ihm zusagt. Diesen löst er sozusagen vom Boden, haut ihn zurecht und gibt so seinem Stil das Gepräge seiner Gedanken. Weil er seinen Ausdruck nicht aus der Vorratskammer holt, weil die Sprache sich seinen Gedanken erst nach Kämpfen und Versöhnungen fügt, zeigt jedes Wort, selbst das abgebrauchteste, die Schmerzen des Paarungskampfes zwischen Gedanken und Wort.

Und auch dies. Philosophie ist Cohen die höchste Me-

thodenlehre, die Krone der Wissenschaften, keine Spezialwissenschaft. Wenn er Logik, Ethik oder Ästhetik lehrt, streift er durch die großen Gebiete der Mathematik und Naturwissenschaften, erörtert Probleme der Physiologie und Psychologie, der Malerei, Musik und Architektur in ihrem Detailwerk, in einer Art, die den Fachmann und Sachverständigen verrät. So muß sein Stil sich durch viele Domänen hindurchringen, ehe er, nach allerlei Wendungen und Berührungen, zur Einheit emporsteigt.

6

Es verlohnt, bei der großen Erscheinung, die Hermann Cohen heißt, zu verweilen.

Auf den ersten Anblick ist er ganz problematisch. Der Geist des Judentums ist ihm der Geist der Menschheit überhaupt. Er erkennt einen Fortschritt in der Welt nur in dem Maße an, als die Nationen in ihrer Kultur sich der Ethik des Judentums nähern. Er sagt: Der Monotheismus des Judentums ist das unerschütterliche Bollwerk für alle Zukunft der sittlichen Kultur. Mit dem Begriffe der Menschen und der Menschheit ist auch der Begriff des einzigen Gottes das zentrale Problem der Entwicklung des Geistes der Kultur. Er lehrt: Wer eine Ethik ohne den Begriff des Gottes Israels aufbaut, hat dem Götzen des Materialismus einen Altar errichtet, oder seine Ethik an ein Nichts, an einen mystischen Aberglauben, an etwas Unreales gehängt; eine solche Lehre trägt nicht das Siegel der Wahrheit an sich. Und ein andermal: Das Schicksal Gottes ruht auf den Schultern Israels. Das Judentum ist

eine Urquelle, die deshalb unzerstörbar ist. Eine solche Urkraft kann nicht als ersetzbar erscheinen.

Aber derselbe Cohen, der stolz für die Lehre Israels gestritten und ihr in der Philosophie einen Platz erobert hat, hat zu gleicher Zeit und mit gleicher Stärke gegen den Gedanken und Willen unserer nationalen Wiedergeburt angekämpft. Erheischt diese Erscheinung nicht eine Erklärung?

Betrachten wir jene Epoche, deren hervorragender Vertreter Cohen ist.

Als die westlichen Juden im Begriffe waren, des „Menschentums“ gewürdigt zu werden, beugten sie ihr Haupt und legten das Judentum in seiner Entartung bloß: Seht, tot ist es und verwest, wir befassen uns nur noch damit, um es zu bestatten. Sie wurden nicht müde, Beweise über Beweise zu erbringen, daß das Judentum seine Seele bereits ausgehaucht habe. Bis die großmütige „Menschheit“ ihnen zunickte: Eure Aussagen sind glaubwürdig; von nun an dürft ihr Menschen heißen. Da freuten sich die Freiheitsapostel, daß sie auf gütlichem Wege ein lästiges Volk losgeworden seien, das mit seinen Propheten und seinen Händlern die Völker in Unruhe versetzt und ihnen die Schmach der Inquisition und des Antisemitismus eingebracht hatte: nun sei kein Hindernis mehr für Gleichheit und Brüderlichkeit. Es freuten sich andererseits die Adepten einer naiven Aufklärung, daß es ihnen gelungen war, die „Menschheit“ zu versöhnen und sich ihren Lohn zu erwerben: die Emanzipation.

So zeigt sich uns beim ersten Anblick das Antlitz jenes Geschlechtes. Doch empfanden die Gedankenführer

der jüdischen Aufklärung eine besondere Genugtuung darüber, daß in Wahrheit nicht die Lehre Israels besiegt worden war, sondern die Kultur der Wirtsvölker, von der die Kraft des Bösen scheinbar gewichen, da sie ein Hauch unseres Geistes berührt hatte, des Geistes der Freiheit, der Gleichheit und Brüderlichkeit, dem unsere Propheten und unsere Händler überall und unablässig als Wegweiser und als Makler gedient hatten. So proklamierten die Juden des Westens den Tod des jüdischen Volkes und besangen zugleich den ewigen Geist Israels.

In jener Stunde, in der der Friede zwischen Israel und den Völkern, der angeblichen Menschheit, ausgerufen ward, wurde unser nationaler Instinkt irr und verwirrt. Die große Mauer, die Religion, die uns im Galuth getreulich beschützt hatte, war niedergerissen, das Judentum hatte seine Hüllen abgetan und sein Wesen bloßgelegt, und siehe da, es war das Wesen einer allgemeinen Menschheit und die Gedanken — „Weltgedanken". Die Kinder dieses Zeitalters ersahen das Judentum in der Blöße eines formlosen Geistes, sahen die Menschheit auf den Grundlagen des jüdischen Geistes sich aufbauen und stießen an die Frage: Wozu also sondern wir uns von der „Menschheit" ab? Welchen Sinn soll noch unser Sonderdasein haben? Diese Frage konnte erst auftauchen, nachdem der Selbsterhaltungstrieb zusammengebrochen war, so daß der abstrakte Gedanke in ihn den Stachel seiner Untersuchung und seiner Frage nach Daseinsberechtigung senken konnte.

Aber der kluge Selbsterhaltungstrieb fand seinen schmalen Ausweg, eine listige Lösung, leicht für die Stunde, schwer für die Folgezeit. In jener allgemein menschlichen Grundlage des Geistes des Judentums erblickte man seine

Existenzberechtigung: seine Bestimmung, die Mission der Gerechtigkeit, der Weltverbesserung, der Völkererleuchtung. Die so dachten, ahnten nicht, daß es der nationale Erhaltungstrieb war, der ihren Sinn verschleierte und sie zur nationalen Überhebung führte. Indem sie den Geist des Judentums rechtfertigen wollten, waren sie gezwungen, die fremde Kultur herabzusetzen; aus apologetischen Gründen mußten sie uns als Wegweiser der Völker der Welt hinstellen.

Dies die größte Ironie des Assimilationsjudentums: zur Hälfte Unterwürfigkeit und Selbstpreisgabe vor der Kultur der Völker, zur Hälfte unbewußt nationale Überhebung im Bewußtsein der Auserwähltheit.

Denn im Assimilationsgedanken der Aufklärungszeit liegt noch der nationale Sinn in seinen letzten Zuckungen und wehrt sich gegen den Tod, solange noch ein jüdischer Funken glimmt; er sucht Kompromisse, sei es selbst zwischen Judentum und Assimilation. Die Aufklärer lösten aus dem Judentum alles, was ein volkliches und politisches Gepräge hat, trugen einen falschen Sinn hinein, bis sie dazu gelangten, die Assimilation, den nationalen Austritt aus dem Judentum im Namen des Geistes des Judentums selbst zu fordern, und riefen den Namen Gottes und der Propheten zum Falschen an. Sie ahnten nicht, daß ihr diese Rechtfertigung der nationalen Auflösung — im Namen des ethischen Geistes des Judentums — vom nationalen Erhaltungstrieb eingegeben worden ist, der noch in der Agonie einen Stützpunkt in der abstrakten Ideenwelt suchte . . .

Ihren geistreichsten Begründer und idealsten Eifrer hat diese tragisch verwickelte Lehre in Hermann Cohen ge-

funden. Er hat ihr ein grandioses System gebildet und ist ihr Ehrenretter geworden. Hier zeigt er sein großes Können — als Interpret. Ist ja das Judentum wie ein gelockerter Boden geeignet, alle möglichen Deutungen und Auslegungen in sich aufzunehmen, ein Tummelplatz für Rabulistik, ein Freigut wie sein unglückliches Volk für jeden, der es mit Lehren und Missionen zu beglücken wünscht.

Nur ein so bedeutender Kopf wie Hermann Cohen konnte jenen Gedanken, den Gedanken seiner Generation, der in Zweiheit entstanden, zu einem System ausbauen und zu einem Ideal erheben.

Groß ist die Tragödie dieses genialen Juden, größer ihre Ironie, die Ironie unseres Schicksals unter den Völkern.

PHILOSOPHIE DES JUDENTUMS

I

Hermann Cohen war als Philosoph der strengste Idealist unserer Zeit.

Er selbst hätte diesen Satz als eine Tautologie beanstandet. Die Prädikate: Philosoph und Idealist waren ihm Begriffe, die sich gegenseitig und durchgängig bedingen. Der Materialismus bedeutete ihm nicht nur eine ethische, sondern und vornehmlich eine logische Verirrung.

Sein System der Philosophie ist ein System des Idealismus. Logik der reinen Erkenntnis, Ethik des reinen Willens, Ästhetik des reinen Gefühls — diese Reinheit meint nichts anderes als die Reinheit des Idealismus: rein vom Gegebenen, Heterogenen, Dinghaften, vom Stofflich-Gebundenen, das nicht Erzeugung, Selbsterzeugung ist. In der Logik wird diese Reinheit als Idee, in der Ethik als Freiheit, in der Ästhetik als Ideal beglaubigt. Es ist nicht der träumende Idealismus, es ist Idealismus als Wissenschaft, als Methode: der kritische Idealismus. Er verkündet die Macht der Vernunft und kämpft gegen alle Mystik und Romantik in der Philosophie. Die Wissenschaft ist ihm alleinige Quelle der Wahrheit und mithin der gesamten Geisteskultur. Daher soll die Philosophie, wenn sie nicht geistreiche Einfälle und Stimmungen, sondern ein System der Wahrheit darstellen soll, in den Prinzipien der exakten Wissenschaften getreulich Rechenschaft ablegen. So hat Kant die Methode Newtons auch in ihrer philosophischen

Dignität anerkannt, während Spinoza die Philosophie in Religionsphilosophie, die Metaphysik in Ethik aufgehoben hat. Dies ist der geschichtliche Unterschied zwischen wissenschaftlicher Philosophie und romantischem Denken der Intuition. Plato, Kepler, Galilei, Newton, Leibniz, Kant sind daher für Cohen die Klassiker des wissenschaftlichen Denkens.

Es ist die große philosophische Tat Cohens, daß er den Idealismus zuvörderst in der Erkenntnistheorie begründet und ihn von ihr aus den Weg zu den andern Disziplinen nehmen läßt. Dadurch ist er zum Begründer einer neuen Schule des rigorosen Idealismus geworden. Ob ein Denker als Idealist zu bezeichnen ist, darüber entscheidet eigentlich nicht seine Sittenlehre, sondern seine Erkenntnistheorie. Denn eine Ethik läßt sich auf einem materialistischen Grunde schwerlich aufbauen. Man versteht so, daß gar viele Philosophen in der Erkenntnistheorie ausgesprochene Materialisten, in der Ethik hingegen quasi Idealisten sind. Cohen erkannte aber die materialistische Denkart in ihrer ganzen Tragweite, auch in ihren unbewußten Äußerungen und Gestaltungen, erhellte all ihre Schlupfwinkel und Verstecke und legte die Axt an ihrer Wurzel an: *ihre Wurzel ist in der Logik.* Darum geht die Logik der Ethik voran. Erst der erkenntnistheoretische Idealismus führt uns zum ethischen; und damit zur methodischen Begründung der *jüdischen Sittenlehre*, die im Zentrum der Cohenschen Ethik steht. Wollen wir Cohens Philosophie des Judentums kennen lernen, so müssen wir zunächst — wenn auch nur in kurzen Strichen — die Direktiven zwischen dem logischen und ethischen Idealismus unserer Darlegung voranschicken.

2

Die Logik der reinen Erkenntnis lehrt: Am Anfang ist die Idee; das Denken ist souverän. Das Denken ist nicht Vorstellung. Die Vorstellung empfängt; das Denken ist sich selbst Quelle, trägt in sich selbst das Gesetz der Erzeugung seines Inhalts. Die Vorstellung erleidet, das Denken erzeugt das Sein. Das Denken darf nicht seinen Anfang außerhalb seines selbst nehmen; weder in der Sinnlichkeit noch in der Anschauung. Es darf nichts Gegebenes als Grundlage hinnehmen, die Wirklichkeit muß ihm als Aufgegebenes, als X gelten, das von ihm erst zu bestimmen ist; nur das gesetzgebende Denken ist die Instanz, die das Urteil der Realität fällt. Die Logik als Lehre vom Denken des Seins muß von jeder Art Psychologie unterschieden sein, weil die Quellkraft der Erkenntnis nicht von Daten des Empfindens und Wollens getrübt werden darf. Daher: Logik der reinen Erkenntnis.

Cohen bezeichnet es als eine Schwäche in der Grundlegung der Kantischen Philosophie, daß sie der Logik eine Ästhetik, dem Denken die Anschauung vorausgehen läßt. Während nach Kant die Dinge vermittelst der Sinnlichkeit uns gegeben werden, fordert Cohen die Ursprünglichkeit der Erkenntnis, verkündet die Erzeugung des Seins durch das Denken. In diesem Sinne ist die Identität von Denken und Sein, wie sie Parmenides lehrt, entstanden. Die Grundlagen des Denkens sind die Grundlagen des Seins. Sie sind Ideen: Grundlagen, die zugleich Grundlegungen sind, im Sinne der naturwissenschaftlichen Hypothesis. Sie sind begründet, indem sie begründen. In der Renaissance der Mathematik und

der Mechanik hat sich die Platonische Idee als Methode bewährt.

Die Idee des Infinitesimalen ist die Methode der mathematischen Realität; die Idee des Unendlichen ist Grund des Endlichen; die Regeln des Endlichen, sagt Leibniz reussieren im Unendlichen. Die Idee ist die Rechenschaft des Begriffs, sie ist das Selbstbewußtsein des Begriffs. Sie ist Ursprung ihrer selbst. Durch diese „Idee des Ursprungs" ist Cohen ein Wiedererwecker des Platonismus, ein bahnbrechender Interpretor Kants, aber auch Stifter einer neuen Schule.

Wird der Logik gegenüber die Selbständigkeit der Ethik gefordert, so soll andererseits die Ethik eine Logik der Geisteswissenschaften werden. Sie darf nicht der Religion anheimfallen. An dieser Grenze muß man auf der Hut sein, daß die Romantik sich nicht in die Ethik einschmuggelt; bei behutsamer Überwachung der Ethik als Wissenschaft kann ihr hingegen eine echte Religion nur gute Dienste leisten. Es gibt Normen in der sittlichen Natur, und es muß für die Ethik Prinzipien geben. Freilich ist die moralische Gewißheit von anderer Art als die mathematische, aber damit soll nicht das moralische Denken aller Gewißheit verlustig gehen.

Das Problem der Logik ist das Sein, das der Ethik das Sollen. Hat sich die Idee als Methode für die Erzeugung des Seins bewährt, um so mehr muß sie die Realität für das Seinsollen beanspruchen dürfen. Im erkenntnis-theoretischen Idealismus wird der ethische Idealismus legitimiert. Es ist nicht von ungefähr, daß Platon Urheber der klassischen Logik und auch Vorkämpfer der Ethik ist. Ist

doch die Ethik die Logik der Menschenwelt. Das Vorangehen der Logik im System der Philosophie bedeutet aber nicht einen Vorrang, geschweige ein Vorrecht; es ist ein methodischer Vorgang. Ihm gegenüber steht der Primat der praktischen Vernunft. Die Logik hätte keinen Zweck, wenn es keine Ethik geben würde. Wozu die Frage: Was ist?, wenn nicht die Frage: Was soll? Es wäre nörgelnde Klügelei und wertlose Gelahrtheit, sollten unsere Forschungen nicht für die Ethik fruchtbar gemacht werden können.

Das Problem der Logik ist die Natur, das der Ethik der Mensch. Die Menschen sind keine Naturkörper, keine mathematischen Figuren, wie sie etwa in Spinozas Ethik aussehen; und ihre Handlungen sind nicht more geometrico zu bestimmen. Der Wille als ethisches Problem ist rein, ist Quelle und nicht Annex. Der Wille ist nicht Begehren, ist nicht ein Erleiden; er ist Erzeugung, Ursprung. Auch hier gilt es: nicht Gegebenes, sondern Aufgegebenes. Der Wille ist auch nicht Denken. Die Normen der sittlichen Natur sind nicht Naturgesetze. Gegenüber der kausalen Naturwelt muß die Selbständigkeit der Ethik voll und ganz behauptet werden. Der Wille vollzieht sich in der Handlung. Und die Willenshandlung ist mehr als Bewegung; sie ist gleichsam die Erhaltung der Bewegung, der Seelenbewegung, die Erhaltung der Seele. In den Handlungen erhält sich das sittliche Subjekt als Identität in allen seinen Verwandlungen: es wird die Kontinuität der Person erhalten.

Die Willensreinheit, die Willensfreiheit ist die Voraussetzung der Ethik als der Lehre von der Willenshandlung. Der Wille darf also auch nicht in die Gesinnung verlegt

werden; sonst würde er zu einem Denkinhalt nivelliert. Ist er doch auf Zukunft gerichtet, bedeutet in seinem ganzen Wesen die Vorwegnahme des Inhalts. Freilich ist der Wille sowohl mit dem Denken als mit dem Affekt verwandt, aber er wird in diesen zwei Momenten keineswegs erschöpft. Der Grundfehler der spinozistischen Ethik besteht in ihrer *Identitätslehre* vom intellectus und voluntas: niemand fehle freiwillig; das Verbrechen sei ein logischer Irrtum. Der Wille könne kein selbständiges Problem bilden, da er bereits im Problem des Denkens enthalten sein sollte. Durch diese Gleichsetzung der theoretischen und praktischen Vernunft wurde das Interesse der Logik ebenso wie das der Ethik verletzt und geschädigt. So müßte die Logik durch Aufhebung der Metaphysik in Ethik, wie im ersten Abschnitt hervorgehoben, der romantischen Philosophie der *Intuition* preisgegeben werden. Die Ethik könnte dabei auch nichts gewinnen; vielmehr erwies sich in diesem Identitätssystem die Sterilität der Ethik für die Geisteswissenschaften. Ist die Erkenntnis des Guten (cognitio boni) ein Affekt, so könnte die Parole Hobbes eine berechtigte Anwendung finden: Recht ist Macht. Die Reinheit des Willens kann daher nicht streng genug gelehrt werden. Der reine, d. h. der sittliche Wille erzeugt seinen Inhalt. Dieser Inhalt ist immer Aufgabe, ist immer auf Zukunft gerichtet. Dieses *Sollen* als Aufgabe ist das *Sein des Sittlichen*.

Im Gegensatz zu allem Materialismus, der die Geisteskultur als Wirkung der Wirtschaft erklärt oder das Individuum durch das Milieu bedingt sein läßt — durch diese Bedingtheit wird der Mensch gedingt, zum Ding gemacht, die Kulturgeschichte zur Naturgeschichte nivelliert — ver-

kündet die idealistische Ethik den Menschen als ein Reich der Zwecke. Die Zwecksetzung ist die souveräne Freiheit des Menschen. Er ist sich selbst Aufgabe. Er ist sich selbst Idee.

Das Sein des Sittlichen ist nicht das Sein der Natur. Der Mensch der Ethik ist nicht der Mensch der Psychologie. In der Ethik des reinen Willens handelt es sich nicht um den naturhaften, leibhaften, isolierten Menschen — dieser gehört der Biologie an —, sondern um die Idee des Menschen. Das sittliche Individuum entsteht erst in der Gemeinschaft. „Der Mensch als Staat, das ist der Anfang vom Menschen der Menschenwelt.“ Der Begriff des Menschen kann erst im Begriffe der Menschheit ergründet werden.

In der Auseinanderhaltung und Gegenüberstellung von Sittlichkeit und Natur tritt uns eine Kardinalfrage entgegen, die gleichsam die Schicksalsfrage der Ethik ist. Gibt es eine Korrespondenz zwischen den zwei Seinsarten, zwischen Natur und Sittlichkeit? Das Sein des Sittlichen wurde als ein Sollen gekennzeichnet, als das Sein des sittlichen Willens. Ist diesem Willen das Natursein versagt? Bilden sie vielleicht gar einen unversöhnlichen Gegensatz? Bleibt etwa die sittliche Aufgabe nur ein frommer Wunsch, die sittliche Idee bloß ein schöner Gedanke? Ist die Ethik eine Erfindung, eine Erdichtung unserer Phantasie? Das Sollen hätte keine Berechtigung, wenn ihm der Seinswert abgesprochen werden müßte. Wohl haben wir den methodischen Zusammenhang zwischen diesen zwei Seinsgebieten kennengelernt, der vom erkenntnistheoretischen zum ethischen Idealismus über-

leitet. Darf es bei der methodischen Verbindung sein Bewenden haben? Welche Kompetenz entscheidet nun, daß das Lehrgebäude der Ethik kein Luftschloß ist?

Wohl gibt uns die Ästhetik darüber Aufschluß, daß das Sittliche keineswegs der Natur-Wirklichkeit entrückt bleibt. Wahre Kunst ist sittlich. Eine malerische Landschaft ruft in uns erhabene Gefühle hervor. Im Erhabenen vollzieht sich eine intime Verbindung des Schönen mit dem Guten. Es besteht eine innere Wechselwirkung zwischen dem ethischen und ästhetischen Grundelement. Und hiermit ist eine der Verbindungslinien zwischen dem Sein der Natur und dem Sollen des Wollens bezeichnet. Indessen kann dies uns nicht als Antwort auf die Frage nach der Realisierbarkeit der Sittlichkeit gelten: es wurde hier bloß ein Moment des Zusammenhanges zwischen Natur und Sittlichkeit angezeigt, damit ist aber das Moment des Realisierens der Sittlichkeit in der Natur nicht bestimmt. Da muß sich ein neuer Begriff einstellen, der die Garantie für die Realität der Sittlichkeit zu leisten hätte. Dieser Begriff ist: die Gottesidee der Propheten.

* * *

Die jüdische Gottesidee besagt nicht die Identität von Natur und Sittlichkeit, wohl aber ihre Korrelation: Gott, Schöpfer der Natur, ist Urquell des Sittlichen. Freilich ist Natur nicht Sittlichkeit, wie Sittlichkeit nicht Natur ist; aber sie schließen sich gegenseitig nicht aus. Es besteht zwischen ihnen keine unüberbrückbare Kluft. Die Sittlichkeit ist an der Wirklichkeit teilhaftig. Gott ist der Bürge für die Realität der Sittlichkeit: daß die sittliche Idee kein Wahn ist.

Diese Korrelation erhellt auch den Begriff der Wahrheit. Die Logik hat die Erkenntnis der Wahrheit zu begründen. Wird nicht die Wahrheit erst in der Ethik gesucht und gefunden? Gibt es also zwei Wahrheiten? Nein, sie bilden eine unzertrennbare Einheit. Die Naturerkenntnis allein erschließt noch nicht die Wahrheit, ebensowenig die sittliche Erkenntnis allein. „Wahrheit bedeutet den Zusammenhang und den Einklang des theoretischen und des ethischen Problems." Zusammenhang und Einklang, nicht Identität. Diese Verbindung in der Trennung ergibt sich uns schon aus dem Wahrheitsbegriff in der prophetischen Gottesidee: die Sittlichkeit entbehrt nicht der Natur, der Wahrheit der Lehre fehlt nicht die Wirklichkeit. Gott ist wahr und Gott ist die Wahrheit, das sind die tiefen Ausdrücke, mit denen die Propheten den einzigen Gott erdenken. Vielleicht darf man sagen, daß charakteristischer noch als die Einzigkeit die Wahrheit für den Gott der Religion gegenüber den Göttern der Mythologie ist. Denn der wahre Gott ist der Grund der Sittlichkeit, die er fordert, und deren Forderung schlechterdings sein Wesen ausmacht.

Mit dieser Feststellung haben wir der Untersuchung unseres Problems vorgegriffen und ein wichtiges Resultat vorweggenommen. Wir müssen nun die Wesenszüge der jüdischen Gottesidee skizzieren.

3

Der jüdische Monotheismus beginnt mit der Menschenliebe, mit der Liebe zum anderen. „Du sollst lieben deinen

Anderen (Rea), wie dich selbst". Es ist sinnlos, Rea mit Volksgenossen oder Nächsten zu übersetzen. Wohl dürfte der Nachsatz komecho als Begründung aufzufassen sein: er ist wie du. Und Ben Akiba sagt von diesem Vers: Dies ist ein großer Inbegriff in der Thora. Ben Asai meint aber: „Dieses ist das Buch der Entstehung des Menschen: Gott hat ihn in seiner Ähnlichkeit geschaffen (M. 5, 1). Dies ist ein größerer Inbegriff als jener." Es besteht offenbar eine Verbindung zwischen diesen zwei Ansichten. Schon in der Schöpfung, in der Entstehung des Menschen ist die Liebe zum anderen begründet; er ist wie du, im Ebenbilde Gottes geschaffen. Im Monotheismus liegt der Ursprung für die Geschichte der Menschheit als eine Geschichte sittlicher Gemeinschaft.

Die Entwicklung der Menschenliebe im Monotheismus läßt sich am Begriffe des Fremdlings verfolgen. Im Fremdling wird der Mitmensch entdeckt. „Ihr sollt den Fremdling lieben!" Die Fremdling-Gesetzgebung beruft sich auf Gott: „Gott liebt den Fremdling." Die politische Antinomie zwischen dem Israeliten und dem Fremden (Nochri) wird durch den Begriff des Fremdlings geschlichtet. Aber das wundersame Begriffsbild des Noachiden (Ben Noah) steht als Schlichtungsbegriff noch viel höher. Die Bedeutung des Noachiden für den Monotheismus liegt schon in der Umdeutung, welche die Urkunde der babylonischen Flutsage zuerteilt hat. Noah wird zum Symbol des Menschengeschlechts, dessen Erhaltung Gott sich zur Aufgabe setzt. Er schließt einen Bund mit Noah, daß keine Sintflut mehr kommen soll. Er segnet den Noah und seine Kinder, indem er ihnen den Blutgenuß im Fleische verbietet: „Wer das Blut des Menschen vergießt, durch den

Menschen soll sein Blut vergossen werden, denn im Bilde Gottes hat er gemacht den Menschen." Der Fremdling ist ein Sohn Noahs und als Noachide nicht an das Gesetz Moses, sondern an sieben Vorschriften gebunden. Diese sind lediglich sittlichen Charakters; auch die scheinbar religiöse Vorschrift, die Enthaltung von der Gotteslästerung und vom Götzendienst, ist ja als Vorbedingung der göttlichen Sittengebote gedacht.

Der Begriff des Fremdlings und des Noachiden erweitert und vertieft sich zu dem Begriffe der „Frommen der Weltvölker" (Chassidej umoth haolam). Durch die Gesetzgebung des Talmud erkennen wir die entscheidende Gleichung: Fremdling = Noachide = Frommer der Völker der Welt. Joh. Gelden kennt bereits diese Gleichung.

In der Liebe zum anderen entsteht das Problem von arm und reich. Diese soziale Unterscheidung bildet die schwerste Frage an den Begriff des Menschen, an die Einheit und Gleichheit der Menschen. Der Nebenmensch wird unvermeidlich zu einem Gegenmensch. Es war ein Vorteil der israelitischen Theokratie, daß die Entwicklung der Religion im Zusammenhang mit der des Staates erfolgte. Die soziale Liebe wurde die Sorge des Staates und der Gesetzesverfassung. Sie erwacht als Mitleid mit den Armen und den Unterdrückten. Wie ein Wunder entsteigt sie dem Herzen des Menschen. Wie kann der selbstsüchtige Mensch einen anderen Menschen lieben, derselbe Mensch, der ja angeblich nur das Weib lieben kann, das Fleisch von seinem Fleisch. Ist sie nicht eine Illusion, diese Übertragung, diese Metapher der Geschlechtsliebe? Als Mitleid aber hört die Liebe auf, den Verdacht einer Metapher an sich zu tragen. Der Mensch beginnt im Mitleid

den Nebenmenschen in den Mitmenschen zu verwandeln. Das Mitleid ist die Urform der religiösen Liebe. Und die Armen werden die eigentlichen Träger des Menschenleids. Die Unterstützung der Armen ist schlechthin Gerechtigkeit: Zedakah. Sie wird als Armengesetzgebung, die in der Einschränkung des Eigentums — das Zehnte; die Nachlese; der Eckwinkel; der Nachwuchs; Sabbat- und Jobeljahr — ihren tiefsten Sinn hat, der Prototyp aller Sozialgesetzgebung.

Mehr aber noch als durch die einzelnen Gesetze, die vom Armen aus auch auf die anderen sittlichen Beziehungen und Rechtsverhältnisse unter den Menschen erstreckt werden, hat der Monotheismus die Liebe Gottes zu den Menschen durch ein großes Gesetz zum Ausdruck gebracht, welches das soziale Grundgesetz der europäischen Völker geworden ist. Der Gegensatz, in den sich die christliche Kirchenverfassung zu ihrem jüdischen Mutterboden gesetzt hat, hat durch die Veränderung der Bedeutung dieses Gesetzes, bei seiner faktischen Beibehaltung, nicht nur die religiöse Trennung vom Judentum an der sozialen Wurzel herbeigeführt, sondern auch das Gesetz selbst seiner sozial-ethischen Bedeutung entkleidet. Es ist das Gesetz vom Sabbat. Auch der Bibel-Babelstreit hat es wieder bloßgestellt, daß der Sinn des Gesetzes im Gemüte des modernen Menschen noch nicht lebendig ist. Man glaubt die Originalität dieser jüdischen Einrichtung damit bestreiten zu können, daß in Babylon etwa die Woche besteht und ein, wenn auch wechselnder, Feiertag ihr gewidmet ist. Aber der Sabbat erhielt im Judentum eine ganz neue Bedeutung. Der Sabbat soll die Gleichstellung der Menschen trotz der Verschiedenheit der

sozialen Lage sicherstellen: damit ruhe dein Knecht und deine Magd, wie du selbst. Diese Bedeutung des Sabbats ist ein unübertreffliches Dokument für die fundamentale Sittlichkeit des Monotheismus und für seine sittliche Originalität. Das Gesetz vom Sabbat ist die Quintessenz der monotheistischen Sittenlehre. Und im Sabbat ist der Inbegriff der Gottesliebe, der Liebe Gottes zu den Menschen, zu erkennen.

★ ★ ★

Mit der Liebe zum Menschen beginnt der Monotheismus, weil Gott zwar den Menschen geschaffen hat, den Mitmenschen aber der Mensch sich selbst zu erschaffen hat. So muß Gott zum zweiten Male Schöpfer werden, indem er den Menschen als Mitmenschen durch den Menschen selbst zu erschaffen lehrt.

4

Die jüdische Gottesidee erreicht ihre sittliche Höhe im Prophetismus.

Die Propheten erkannten Gott als die Idee des Guten. „Er hat dir gesagt, o Mensch, was gut ist" (Micha VI, 18). Gott verkündet die Sittlichkeit. Gott ist das, was er verkündet: Urgrund des Guten, ist Vorzeichnung, an der wir zu lernen haben, was Sittlichkeit sei. Dieses ist der Begriff der Offenbarung: daß sich Gott im Verkünden des Guten dem Menschen offenbart. Und nur in diesem Verkünden offenbart sich Gott dem Menschen; nur in der Sittlichkeit erkennt der Mensch den wahren

Gott. Gott hat den Menschen berufen, um ihm Kunde zu geben — wovon? Vom Guten. Die Sittlichkeit allein ist das Amt Gottes.

Platon sagt einmal beiläufig, das Schlechte könne kein Ende nehmen, denn es müßte als Gegensatz zum Guten bestehen bleiben. An diesem Gedanken scheiden sich Judentum und Heidentum, und das letztere sogar vom Platonismus. Wenn der Prophet Gott in Abwehr des Parsismus auch zum Schöpfer des Bösen macht, so ist dieses Böse vielmehr das Übel, das die Menschen mit dem Bösen gleichzusetzen pflegen. In der Erkenntnis des Guten suchen die Propheten auch die Erkenntnis Gottes.

Gott erkennen, heißt daher nicht seine Natur erkennen. Wie sagen die Propheten? Gott kennt die Wege des Menschen und die Gedanken des Herzens, aber Gottes Wege und Gottes Gedanken sind nicht des Menschen Wege. „Wolltest du das Geheimnis der Gottheit finden?" Der Prophet befreit sich von den kosmologischen Fragen nach der Natur Gottes und begeistert sich um so mehr für die Verkündung, für die Lehre Gottes. „Nicht was Gott ist, soll Gott mich lehren, sondern was der Mensch sei." Nicht Gott allein und an sich ist der Hauptinhalt des Monotheismus, sondern immer nur in Korrelation zum Menschen. Der Befehl Gottes, seine Vorschrift, sein Gesetz ist Muster, Urbild und Vorbild der menschlichen Sittlichkeit.

In diesen Begriffen der Offenbarung und des Gesetzes läßt sich die Eigenart des Monotheismus ergründen.

Offenbarung. Für den Pantheismus gibt es keine Mitteilung Gottes an den Menschen. Nach ihm teilt sich

Gott keinem anderen Wesen mit, sondern nur sich selbst. Seine Mitteilung ist seine Selbstentfaltung. Im Monotheismus wird Gott durch die *Mitteilung*, durch die Lehre erkannt. Die Offenbarung ergeht nur an den Menschen, den Träger des Sittlichen. Die Begriffe der Schöpfung und Offenbarung bedingen sich und ergänzen sich gegenseitig, indem sie beide den Menschen als Vernunftwesen erzeugen. Die *Offenbarung ist gleichsam die zweite Schöpfung des Menschen*: vermöge der Offenbarung entsteht das Vernunftwesen des Menschen. Sie ist die Schöpfung der sittlichen Vernunft.

Nicht in Niederschrift der Tafeln besteht der Geist der Offenbarung. „Lies nicht eingegraben, sondern Freiheit", heißt es in der Mischnah. Mose zerbricht die von Gott geschriebenen Tafeln. Freilich müssen neue Tafeln angefertigt und beschrieben werden. Aber die Tatsache, daß die ersten zerbrochen werden konnten, bleibt bestehen, und sie dient der Tendenz, die Offenbarung zu *vergeistigen*. Der Deuteronomium warnt vor jeder materiellen Auffassung der Offenbarung. „Hütet euch sehr um eurer Seelen willen. Denn ihr habt keine Gestalt gesehen am Tage, da der Ewige zu euch redete am Horeb aus dem Feuer heraus." Diese Vergeistigung kommt in den Propheten zu ihrem tiefsten Ausdruck: „Ich werde schließen mit dem Hause Israels und dem Hause Judas einen neuen Bund ... Ich werde meine Lehre geben in ihr Inneres, und auf ihr Herz werde ich sie schreiben, und so werde ich ihnen werden zum Gotte, und sie werden nun zum Volke." Und was Jeremia den neuen Bund nennt, das nennt Jesaja den *neuen Geist* und Jecheskel das *neue Herz*.

Maimonides macht auf den Unterschied aufmerksam zwischen dem Feuer im Berge Sinai und der Finsternis um ihn herum: „und der Berg brannte im Feuer bis zum Herzen des Himmels, Finsternis, Gewölk und Dunkelheit.“ Gott selbst steht weder im Lichte noch in der Dunkelheit: nur eine subjektive Schranke trennt den Menschen von Gott. Es gibt daher nur eine subjektive Scheidewand („Mechizah“) selbst in der Offenbarung zwischen Gott und Menschen. Ist doch die Offenbarung Gottes nur die Offenbarung seiner Lehre, ihre Mitteilung an den Menschen.

Gesetz. Das göttliche Gesetz ist eigentlich nicht Befehl, sondern Unterweisung. In all seinen Bezeichnungen ist der einzige Beziehungspunkt immer der Mensch selbst, der Träger des Gesetzes ist; allein der Ursprung liegt in Gott. Aber niemals betrifft das Gesetz das Wesen Gottes; niemals wird es auch zu einer Symbolik vom Wesen Gottes. Und ebensowenig wird es zu einem Symbol für die Vergöttlichung der Natur. Schon die erste Form des Gesetzes, das Opfer, prägt diesen monotheistischen Charakter im Mosaismus aus. In den Weihen, welche den Gipfel des heidnischen Opferkultus bilden, mit ihrer Askese, wie mit ihrer Buhlerei, soll eben die Differenz zwischen Gott und Mensch aufgehoben werden. *Eine solche Unmittelbarkeit hatte der Israelit niemals in seinem Opfer.* Das ist auch der Grund für die Überwindung des Hanges zum Menschenopfer. Der Mann oder das Weib, die dem Gotte geopfert worden, sollen dadurch seinesgleichen werden. Ein solches Ziel gilt hier als Gotteslästerung, daher konnte das Menschenopfer zum Greuel werden. Das Opfer sollte nur ein Erziehungs-

mittel werden. Und in der Reform Jecheskels wird das Opferwerk zu einem Beiwerk für die Erziehung, die der Mensch in der Buße an sich selbst vollziehen soll, um die Versöhnung mit Gott, aber keineswegs das Aufgehen in Gott, die Vergottung erlangen soll.

Wenn Paulus das jüdische Gesetz bekämpft, so verrät er an seinem eigenen Beispiel, wie schwer es ist, das Gesetz als Sittengesetz unversehrt zu lassen, wenn man das religiöse Lebensgesetz bekämpft. An Stelle des Gesetzes wird der Glaube an die Erlösung durch Christum als der einzige Grund der menschlichen Sittlichkeit verkündet. An dieser Polemik gerade kann man den Wert des monotheistischen Gesetzes erkennen. Das jüdische Gesetz ist Sittengesetz oder Hilfswerk zum Sittengesetz. Das Meßopfer Christi kann aber nicht im gleichen Sinne Symbol genannt werden wie etwa die Schaufäden. Denn wenn die Schaufäden nicht geübt werden, so könnte die Erinnerung an die Gebote Gottes, die von dieser Stelle ausgehen, versagen, aber nur das Erziehungswerk des Menschen würde dadurch eine Lücke erleiden: am Wesen Gottes jedoch würde dadurch nichts geändert. Das Sakrament des Abendmahls hingegen, selbst wenn es nach Zwingli nur als ein Symbol gedacht werden soll, bleibt immer auf das Wesen und auf die Handlung Gottes selbst beschränkt: auf seine Selbstopferung zur Erlösung der Menschen. Im Verhältnis zum Wesen Gottes liegt auch der Unterschied zwischen dem christlichen Symbol, wenn man das Sakrament nur als ein solches auffassen sollte, und dem Symbol des jüdischen Gesetzes, das die Norm enthält: „auf daß ihr sehet und gedenket“. Niemals heißt es: bringet eine Handlung hervor, welche das Wesen Gottes nachahmt. Dieses Wesen

besteht für das Judentum im Sittengesetz selbst, in der Lehre Gottes.

Das Gesetz gelangt zu seiner wahren Bedeutung erst in der Abwehr des Eudämonismus. In der Eudämonie geht die klassische Philosophie der Griechen zu Grabe; ihre Auflösung wird durch den Streit der Stoa und des Epikurs eingeleitet. Die Lust wird positiv oder negativ der Schwerpunkt der Ethik. Die jüdische Ethik ist durch das Gesetz der Widerspruch zu allem Eudämonismus. Das Gesetz bedeutet Pflicht. Und „der Lohn der Pflicht ist Pflicht" — diesen Satz der Mischnah hat Spinoza wörtlich übersetzt (praemium virtutis vertus), ohne die Quelle anzugeben —, sagen unsere Weisen. Es gibt noch einen Ausspruch des Talmuds, der die Autarkie der Pflicht formuliert. „Besser der, der als ein Befohlener handelt, als der, der nicht befohlen handelt." Scheinbar wird die Handlung durch den Befehl entselbstet; aber sie wird dadurch allem Egoismus, als Triebfeder, entrückt. Und weit hinweg wird von diesem Ursprung abgerückt jeder Gedanke an den Erfolg, geschweige an den Lohn. So gelangt das jüdische Gesetz zur höchsten Stufe des Sittengesetzes: zu einer rigorosen Ausschaltung aller Eudämonie.

Es war ein verhängnisvolles Mißverständnis, daß Moses Mendelsohn das Zeremonialgesetz als das ausschließliche Erbe der Offenbarung erklärte und das Lebensrecht des Judentums vom Bestande dieses Gesetzes abhängig machte. Thora heißt aber Lehre und nicht Gesetz, richtiger: das Gesetz heißt Lehre. Ebenso irrig war es, daß Mendelsohn die Thora nur auf das jüdische Volk beschränkt dachte, als ob die zehn Gebote nicht der Menschheit offenbart worden

wären und als ob die Propheten nicht für alle Menschen und für alle Völker gesprochen hätten. Schon im neunten Jahrhundert hat es Saadja ausgesprochen: „Unsere Nation ist Nation nur durch ihre Lehre." Und einer der strengsten Ritualisten des 16. Jahrhunderts, Mose Isserles, hat die Gebetformel: „Er gedenket des Bundes der Väter" folgendermaßen gedeutet: Es heißt nicht, des Bundes unserer Väter, damit alle Menschen in diesen Bund Gottes eingeschlossen werden können. Denn es ist der Mensch, der Mensch in seinem Verhältnis zum Menschen, der im Zentrum der jüdischen Lehre steht.

5

Der tiefste Unterschied zwischen den mythischen Religionen und der Religion der Propheten wird nun deutlich. Die Götter der Mythen verkünden Glück oder Unglück, Sieg oder Untergang; nicht jedoch, was gut sei. Der monotheistische Gott aber ist kein Schicksalsbegriff. Der Mythos hat ein Interesse am Wesen Gottes, an der Natur Gottes; die Religion der Propheten an der Sittlichkeit Gottes. Die Propheten sind die ersten, die diese Transzendenz Gottes erdacht haben. Auch unsere mittelalterliche Religionsphilosophie gibt sich mit der neugierigen Frage nach dem absoluten Wesen Gottes nicht ab und ist von einer tiefreligiösen Diskretion, von einer Demut der Erkenntnis vor Gott getragen. Nur diejenigen Attribute Gottes sind Gegenstand der philosophischen und religiösen Forschung, welche das Wesen Gottes als das Urbild der Sittlichkeit bestimmen, das Ur-

bild, dessen Ebenbild der Mensch ist. Außerhalb dieses Interesses an der Sittlichkeit ist das Wesen Gottes unerforschlich, ist nicht Gegenstand des philosophischen Erkennens und ebensowenig des religiösen Glaubens. Moses bittet: „Laß mich dich schauen deine Herrlichkeit.“ Und Gott antwortet ihm: „Du kannst mein Angesicht nicht sehen . . . Und es wird sein, wenn meine Herrlichkeit vorüberzieht . . . Und du wirst sehen das nun Folgende, aber mein Angesicht wird nicht geschaut.“ In der Bedeutung der „Rückseite“ als des Folgenden hat von jeher die jüdische Schrifterklärung diesen anstößigen Satz zu verstehen gesucht: nur aus seinen Werken, nur aus dem, was aus seinem Wesen folgt, könne Gott erkennbar werden, nicht aber das Wesen selbst, das immer und überall als Angesicht verstanden wurde. Das Wort „tuw“ bedeutet nicht, wie Kautzsch fälschlich übersetzt, das Schöne im Sinne der Herrlichkeit, also das Wesen Gottes. Es bedeutet auch nicht die Güte; sondern den Ertrag der Güte: das Werk der Güte. Nur „Attribute der Handlung“, lehrt der Klassiker der jüdischen Religionsphilosophie, dürfen von Gott ausgesagt werden. „Wie Gott barmherzig ist, sei auch du barmherzig. Wie Gott gnädig ist, sei auch du gnädig.“ Maimonides graut es vor dem Pantheismus; er läßt die pantheistische Verbindung zwischen Gott und Natur im Sein gar nicht aufkommen. Er hatte die Kühnheit, Gott auch das Leben abzusprechen. Person und Leben Gottes treten in den Schatten der Diskretion. Ja, Gott kann keine Wirklichkeit haben. Denn Wirklichkeit ist ein Beziehungsbegriff des Denkens auf die Empfindung. Diese Beziehung auf Empfindung ist aber vom Begriffe Gottes ausgeschlossen. Wir dürfen nur sagen: Gott hat

kein Dasein. Damit ist nach Maimonides gesagt: Gott ist Ursprung des Daseins; ohne ihn gäbe es kein Dasein. Gott ist nicht träge, das heißt: Gott ist Ursprung der Aktivität. So erklärt er den Gottesnamen Schadaj, der von Anfang an in der Bedeutung der Allmacht gefaßt wurde: Es ist in ihm Genugsamkeit zur Hervorbringung von Dingen außer seiner selbst. Die Attribute Gottes haben somit den Sinn einer die Privation negierenden Negation. Maimonides hat diese Negierung zur Vollendung gebracht: das Nichtwissen der Attribute ist das Nichtwissen des Wesens Gottes. Und Nikolaus Kusanus benutzte diese Theorie des Nichtwissens der Attribute für seine docta ignorantia. Wie kosmisch, so wird auch ethisch jede Art von Emanation verpönt. Die Göttlichkeit kann nicht von dem Wesen Gottes auf das Wesen der Menschen überfließen. Diese Position, welche in der ganzen jüdischen Religionsphilosophie behauptet wird, ist eine folgerichtige Fortführung der ursprünglichen Bedeutung des prophetischen Monotheismus.

An dieser grundlegenden Bedeutung können wir die Scheidung zwischen Judentum und Christentum ermessen. Das Wesen Gottes bildet den eigentlichen Inhalt des christlichen Glaubens. Das Interesse bleibt an der Natur Gottes haften. Freilich vollzieht sich dieses Wesen in der ganzen Geschichte seines Daseins nur unter dem Gesichtspunkt der Sittlichkeit; aber es ist nicht der Gesichtspunkt der selbständigen menschlichen Sittlichkeit, durch den und auf den das Wesen Gottes eingeschränkt ist. Das ist das Erbteil des Mythos, welches im Christentum lebt. Nicht, daß darum schon dieser Gottes-

begriff unsittlich oder widersittlich würde; auch der Mythos hat die Tendenz zur Sittlichkeit. Aber eine außersittliche Sphäre wird dadurch genötigt, das Dogma zu beschreiben.

Die Transzendenz des jüdischen Gottes schließt eine Immanenz ein. Der Gottesbegriff ist dem Naturbegriff gegenüber transzendent: Gott ist nicht Natur. Er kann also nicht ein Gott-Mensch sein. „Die jüdische Gottesidee ist keusch.“ Sie kennt keine Vereinigung mit Gott. Sie betet: „Die Nähe Gottes ist mein Gut“ (Psalm 73); die Nähe, nicht Vereinigung. Aber die Idee Gottes bezieht sich auf die Idee des Menschen. Auch dieses sehnsüchtige Verlangen nach Gott meint Verlangen nach einem Wesen außer dem Menschen, aber für den Menschen. Die Korrelation von Mensch und Gott kann nicht in Vollzug treten, wenn nicht vorerst an der eingeschlossenen Korrelation von Mensch und Mensch. Gott ist Gott der Menschen. Und der Vater hat die Aufgabe, seinen Kindern zu sagen, was gut sei. Dieses Gute hat zum Objekt den Menschen, der auch als Subjekt dieses Guten gefordert wird. Die Idee des Guten erhebt sich zur Idee der Menschheit. Das Gute ist für den Menschen die Menschheit. Sagten wir: Gott offenbart sich dem Menschen im Verkünden der Sittlichkeit, so können wir jetzt sagen: Gott offenbart sich den Menschen im Verkünden der Idee der Menschheit.

* * *

Es ist ein Vorurteil, wenn man den Schwerpunkt des Monotheismus in die Einheit legt; er liegt im Sein, in

der *Einzigkeit* des Gottesseins, das von allem Natursein unterschieden ist. Die Religion entsteht erst mit dem einzig seienden Gotte, mit dem Gotte ohne Gleichnis und Bildnis. „Ich-bin hat mich gesandt zu euch." Gott offenbart sich am Dornbusch als das Seiende. Er ist das wahrhafte Sein, das einzige Sein. Diese Stelle, erklärt Kautzsch, macht Moses zum Stifter des israelitischen Monotheismus. Würde die Religion sich in Philosophie entfalten und ausbreiten, so würde sie danach *Kohelet* zu ihrem Kanon machen und die *Skepsis*, den Schein, die Nichtigkeit über alles angebliche Sein verhängen. Der Monotheismus hat jedoch positive Aufgaben, die ihn von dieser Negative abrufen. Der positive Sinn seiner Einzigkeitslehre ist die Ausscheidung jedes anderen Seins, das nicht sittliches Sein ist, aus dem Gottesbegriffe. Der Bibel-Babel-Streit ist daher sinnlos. *Der Monotheismus hat sein schöpferisches Moment nicht im Begriffe der Einheit, der Ungeteiltheit, im Gegensatz zur Vielheit der Götter. Sondern im Begriffe der Einzigkeit, des nur-sittlichen Seins des jüdischen Gottes, im Gegensatz zum außersittlichen Sein des pantheistischen Gottes.*

Im „Höre, Israel" wird die Einzigkeit durch das Wort *Echad* bezeichnet. Im rabbinischen Schrifttum tritt für die Einzigkeit Gottes das genauere hebräische Wort *Jichud* ein. Durch diese Wortbedeutung wird die Einzigkeit Gottes von der Unklarheit befreit, die der Einheit anhaftet. Achduth, das an Echad sich anschließt, stellt die Einheit als Tatsache, als Sein dar. Jichud dagegen stellt gleichsam die Funktion dar, in welcher diese Substanz sich vollzieht; bedeutet vorzugsweise nicht allein

die subjektive Tat, welche in der Widmung an Gott, in der Anerkennung seiner Einheit diese Einigung vollzieht; sondern bei Gott selbst kann es gelten, faktisch diese Einigung zu vollbringen. Entscheidend ist jedenfalls der Sinn: das Sein Gottes ist das einzige Sein, gegen welches alles andere Sein verschwindet und zu Nichts wird.

Der Unterschied von der griechischen Spekulation, durch den unmittelbar auch der Pantheismus ausgeschlossen wurde, verrät sich schon in der Bezeichnung des göttlichen Seins als des Seienden, in der Verwandlung des Neutrums in die Person. Ich-bin — so lautet der Name Gottes. Freilich wäre hierdurch die Gefahr des Anthropomorphismus und auch eines Verfalls in den Mythos unvermeidlich, wenn nicht von den ersten Anfängen der mündlichen Lehre an der Kampf gegen den Anthropomorphismus und zwar als ein Kampf um die Seele der jüdischen Religionsbildung eingesetzt hätte.

Die Einzigkeit des Seins meint auch, daß sie die einzige hinlängliche Ursache des Werdens ist. Der Monotheismus erhält daher im Problem der Schöpfung eine grundlegende Bedeutung, die ihn gegen die Versuchung des Pantheismus und der Emanationslehre schützt. Es ist bezeichnend, daß der Schöpfungsbericht in der Genesis nicht mit einem Chaos beginnt, sondern daß er das Chaos (Tohu wabohu) erst an der Erde ansetzt, nachdem sie geschaffen worden war. Und es ist nicht minder bezeichnend, daß das erste Wort, welches den Akt der Schöpfung bezeichnet, nicht einen stofflichen, sondern einen zeitlichen Anfang setzt. Und die rabbinische Erklärung hat den Anfang (Breschit) in die Kraft gesetzt: so daß es in das Wesen Gottes gelegt wird, die Natur zu schaffen. Das

Rätsel der Schöpfung bleibt, aber es bleibt bei Gott. Und das heißt: in der sittlichen und nicht in der physischen Natur.

Der einzig seiende Gott ist ohne Gleichnis und Bildnis. Kein Bild ist von ihm zulässig: es müßte ein, vielmehr das Urbild sein, mithin kein Bild, welches nur ein Abbild sein kann. Im Begriffe des Seins und seiner Einzigkeit ist sonach der Widerspruch gegen die Plastik begründet. Es ist eine eitle Einrede, daß die Bildhauer ja eigentlich nicht das Bild meinen, sondern nur den Gegenstand, den es darstellt. Dieser Einwand verrät nur das Mißverständnis des wahren Monotheismus. Dies eben unterscheidet ihn von allem Bilderdienste: daß der einzige Gott nicht in einem Bilde als Gegenstand gedacht werden kann. Es ist die Probe des wahren Gottes, daß es kein Bild von ihm geben kann. „Und wenn es eine Anomalie zu sein scheint, die hier gegen das allgemeine Kunstbewußtsein der Menschheit sich erhebt, so ist vielmehr umgekehrt zu fragen, ob nicht das allgemeine Bewußtsein eine Anomalie sei gegen die monotheistische Logik vom einzigen Sein." Der Kampf gegen die Kunst in den Götterbildern wäre aber den Propheten wohl kaum möglich geworden, wenn sie ihn nicht selbst als Künstler hätten führen können: als Dichterdenker in der Vollkraft dichterischer Phantasie. Schließlich ist ja dieser Kampf um eine höhere Kunst, die Gotteserkenntnis, und um ein höheres Kunstwerk, den sittlichen Menschen, geführt worden. Heine hat es schon ausgesprochen, daß Moses Menschenpyramiden gebaut hat.

★

In der Abwehr des Mythos und seiner außersittlichen Motive wird der Monotheismus als die Religion der Vernunft, der sittlichen Vernunft, vollends beglaubigt. Schon im Sprachausdruck haben Gottesverehrung ünd Gottesliebe (Jodea) eine gemeinsame Wurzel mit dem Begriffe des Wissens. Die Liebe zu Gott kennt der Mythos nicht, dagegen läßt er die einzelnen Götter ihre Göttersöhne lieben. Im Monotheismus ist die Liebe zum sittlichen Ideal; und sie mündet in die Erkenntnis der Lehre Gottes. Erkenntnis ist Liebe, und Liebe ist Erkenntnis. Daher wird das Studium der Lehre als das Fundament der sozialen Sittlichkeit ausgezeichnet. Hätte der Talmud nur diese eine Konsequenz aus der Schrift gezogen, so wäre sein Verdienst allein dadurch schon unübertrefflich und unvergänglich für Israel selbst, wie als Musterbild für die Geschichte der Menschheit.

Mit dem Begriffe der Liebe zu Gott als der Erkenntnis der Gotteslehre wird der Geist zum Grundbegriff der Religion, zum Vermittlungsbegriffe zwischen Gott und Mensch. „Wahrlich, Geist ist im Menschen, und die Seele des Allmächtigen macht sie vernünftig." Nicht nur als Lebewesen, und auch nicht nur als intellektuelles Wesen wird der Menschengeist in Gottes Geist gegründet, sondern die Vernunft, die in eminenter Weise die sittliche Vernunft ist, wird von Gott abgeleitet. „Du begnadest den Menschen mit Erkenntnis." Sie ist die erste Gnade Gottes, ist die Grundbedingung der Gottesverehrung: der Religion. Es ist, als ob das Sein Gottes erst in der Erkenntnis des Menschen aktuell würde.

Ein sehr merkwürdiges Dokument dieses innerlichen Anteils der Religion an der Erkenntnis findet sich im Talmud.

„In der Stunde, da man den Menschen zu Gericht führt, spricht man zu ihm: hast du in deinem Erwerbe mit Treue gehandelt? Hast du Zeiten bestimmt für die Thora? . . . Hast du das Studium mit Weisheit betrieben? Hast du den Satz erschlossen auf dem Grunde eines Satzes?“ Raschi gibt die Erklärung zur letzten Frage: Die Erschließung eines Satzes auf Grund eines anderen, das ist Erkenntnis.

Dieser Rationalismus der jüdischen Religion ist in ihrer Sittlichkeit, in ihrer sittlichen Geistigkeit verankert. Der Geist bildet die Korrelation zwischen Gott und Mensch. Gott ist Geist, und Gott verleiht dem Menschen seinen Geist. Gott als Geist ist nicht im Feuer, und nicht im Winde, auch nicht in der materiellen Menschenmacht; sondern er wird zu einer Unendlichkeit, der der Mensch nicht entfliehen kann. In dieser Abwehr alles Körperlichen bezeugt sich wiederum allem Mythos gegenüber die Einzigkeit des göttlichen Seins. Gott ist einzig, dies bedeutet jetzt die Einzigartigkeit des Geistes, bedeutet: Gott ist Geist.

Soweit reicht die begriffliche Auswirkung des Monotheismus, der nicht in der Lehre der Einheit, sondern der Einzigkeit des göttlichen Seins seinen Grundcharakter hat.

Der Mythos richtet seinen Blick auf das Verhältnis von Gott und Mensch. Die Propheten lenken den Blick des Menschen auf den Nebenmenschen, auf das Verhältnis zwischen Mensch und Mensch. Dieses spezifische Merkmal, welches die Religion vom Mythos unterscheidet, ist Grundbegriff des jüdischen Monotheismus; er wäre zu-

grunde gegangen, wenn dieses Motiv, dem er seinen Ursprung verdankt, hätte erschüttert werden können. Der Logos des Philo, der Gedanke eines Mittlers zwischen Gott und Mensch, bildet daher die größte Ablenkung von der Denkart der Propheten, eine Profanierung des Monotheismus, der Transzendenz Gottes. Es ist die Vorstufe des Christentums.

Moses aber durfte nicht zu einem Heros werden, nicht zu einem Halbgott oder zu einem göttlichen Mittelwesen. Er ist nicht einmal unser Offenbarer, sondern „unser Lehrer Moses“. Auch die Vermittlung, die er zwischen Gott und dem Volke zu übernehmen hat, wird als Lehre gedacht. Und „diese Lehre ist nicht wunderhaft verborgen und nicht fern von dir, so daß du sprechen müßtest: wer steigt uns hinauf zum Himmel und holet sie uns . . . Und nicht jenseits des Meeres . . . sondern in deinem Munde und deinem Herzen, um sie zu tun.“ Sie ist nicht vom Himmel und nicht jenseits des Meeres . . . Nahe ist dir das Wort sehr, ist nicht dem Menschen von außen gekommen. Das Wort, wie hier die Lehre Gottes genannt wird, ist im Herzen aller Menschen gegründet. Sie ist im Munde, in der Sprachkraft; und im Herzen: im Geiste des Menschen.

Heiligenkult und Heldenverehrung sind dem Judentum fremd. „Und ihr sollt mir sein ein Reich von Priestern und ein heiliges Volk.“ Wie das ganze Volk heilig ist, und nicht etwa nur der Priester, so soll das ganze Leben heilig sein, und nicht etwa nur ein besonderer Heiligkeit gewidmetes Leben. Auch die Askese des Nasiräers wird als Nasirat höchstens nur geduldet, nicht als ein heiliger Zustand von höherem Heiligkeitswerte gefordert. Auch Gott

heißt nicht darum der Heilige, weil er in einem unergründlichen Dunkel des Menschengeistes verborgen wäre. Gegen diesen Wahn der Mystik hat Jessaja, der den Gedanken der Heiligkeit zu seinem Grundthema gemacht hat, den Satz geprägt: Und der heilige Gott wird geheiligt durch Gerechtigkeit. Die Sittlichkeit heißt bei Gott Heiligkeit. Die Heiligkeit ist ausschließlich Sittlichkeit; nur sie vereinigt Gott und Menschen. Auch alle intellektuelle Kraft rechtfertigt nicht ein übersittliches Heldentum, den Glauben an einen Übermenschen. „Es rühme sich nicht der Weise seiner Weisheit, und es rühme sich nicht der Held seiner Heldenkraft, sondern dessen rühme sich, wer sich rühmen will: Vernunft betätigen und auch Erkennen, spricht der Ewige." So geißelt Jeremias den Heldenkult auch gegenüber menschlicher Weisheit, die den Begriff Gott-Mensch bezeugen möchte.

Mit dem Heiligenkultus ist der Begriff der sittlichen Pflicht nicht gut vereinbar. Auch das Martyrium, die Übernahme des Todes zur Heiligung des göttlichen Namens, ist nichts als Pflicht und schlichte Schuldigkeit. Der Märtyrer hat kein Anrecht auf den Schein eines Helden oder Heros. Ihrer Zahl im Judentum ist Legion. Im Heiligenkultus aber wird der „Schatz der Verdienste" zwar auf Christus und Maria zurückgeführt, aber auf die Heiligen übertragen. Die Kirche beruft sich zwar für diese Thesaurierung auf ihre Lehre von der Gemeinschaft der Heiligen am Leibe Christi. Doch ist es die Kirche selbst, die diese Heiligen privilegiert und damit den Schatz, auf welchen sie die Genugtuung verrechnet. Der Gegensatz hat hier seinen letzten Grund in dem Gedanken der

opera supererogatoria. Die Sittlichkeit bleibt hiernach nicht Aufgabe, sondern wird in einer Norm abgeschlossen. Hingegen bildet im Judentum das „Verdienst der Väter" (s'chut awoth) keinen sachlichen Schatz von Werten, sondern er besteht nur in einer geschichtlichen Idealität, im theodizeeischen Leitgedanken der Geschichte. „Er gedenkt der Liebe der Väter" — meint nicht der Liebe der Väter zu ihm, sondern der Liebe Gottes zu den Vätern. Mit Vergeltung haben die Väter nichts zu schaffen. Am Werke der Vergebung, welches allein das Werk Gottes ist, haben sie keinen Anteil. Dazu bedarf es ihrer nicht; es bedarf keiner Heiligen.

* * *

Im Dogma der Trinität — der Vergesellschaftung (Schituf) Gottes — und des Opfertodes können wir zur Genüge die mythologischen Motive in der Bestimmung des christlichen Gottesbegriffes feststellen. Unleugbar aber entblößt sich der Mythos in der Erlösungslehre, die das Spezifische der christlichen Gotteslehre ist. Christus ist Erlöser. Nicht in der eigenen Kraft seines Willens wird die Erlösung des Menschen gesucht, sondern in einer auswärtigen Quelle. Die Selbständigkeit des Menschen als einer sittlichen Person, seine Willensfreiheit wird damit verdächtigt. Auch wenn Christus als historische Person den Grund seiner Sittenlehre bildet und der Unterschied nicht mehr zwischen Gott und Mensch, sondern zwischen dem einzigen Menschen und allen anderen Menschen besteht, so ist dieser Unterschied ein neuer Anstoß für den Grundbegriff der sittlichen Autonomie.

Auch der Begriff der Erbsünde und der ewigen Verdammnis widerspricht dem Grundbegriff der sittlichen Autonomie und konnte daher im wahren Monotheismus auch nicht vorübergehend Platz finden. In der Mythologie ist der Mensch nicht Urheber seiner Sünde, sondern vielmehr nur Erbe seiner Ahnen. In der menschlichen Eigenschaft der Sünde soll aber das Individuum entdeckt werden: als das Selbstbewußtsein der Sittlichkeit. Diese Entdeckung des Individuums in der Sünde ist die tiefe Einsicht Jecheskels, der sich dadurch von den sozialen Propheten unterscheidet. „Die Seele sündigt." Die Seele ist der Ausdruck für die Person und für das Individuum. Die Seele sündigt. Nicht aber: die Seele ist schuldbeladen. Die mythologische Schuld hebt das Individuum auf, in der Sünde der Seele wird das sittliche Ich anerkannt. „Warum trägt nicht der Sohn an der Schuld seines Vaters? Aber der Sohn hat Recht und Gerechtigkeit geübt und meine Satzungen beobachtet und sie geübt: er soll leben. Die Seele, welche sündigt, die soll sterben. Aber der Sohn soll nicht tragen an der Sünde des Vaters, und der Vater nicht tragen an der Sünde des Sohnes." Dieser Gesichtspunkt der individuellen Sündhaftigkeit erhellt den religiösen Charakter der Sünde. Mehr als seine Vorgänger betrachtet Jecheskel die Sünde nicht schlechthin als die soziale, nicht vorzugsweise als die von Menschen gegen Menschen begangene, sondern in der Bedeutung einer Sünde gegen Gott. Und die Sünde vor Gott hat ihr Korrelat in der Erlösung durch Gott. Die Erlösung durch Gott führt zur Versöhnung des Menschen mit sich selbst; und diese erst führt in letzter Instanz zur Versöhnung des Ich mit Gott.

Die Versöhnung mit Gott erst ist es, die das Individuum zur Reife bringt als Ich. Mit der Entdeckung des Individuums der Sünde wurde die Erlösung in der Kraft des Individuums, im Bereich seines Selbstbewußtseins entdeckt. Erst das Ich kann mit der Erkenntnis der Sünde etwas anfangen, was über diese Erkenntnis hinausgeht. Denn bei der Erkenntnis der Sünde darf es nicht sein Bewenden haben. Sie muß nur der Anstoß werden, daß der Mensch von der Last der Sünde frei werde. Im Mythos, in der Ate kann er diese Freiheit niemals erlangen. Der mythische Glaube fesselt, wie der Orakelglaube. Für ihn gibt es nur Ergebung in das Schicksal.

Die Erkenntnis, das Bekenntnis der Sünde ist die Buße, die der Sünder auf sich nehmen muß. Dieses Bekenntnis mit aller Pein und Not, in aller Zerknirschung und an Verzweiflung grenzender Selbstverurteilung, ist der Beginn des Strafvollzugs, den der Sünder sich selbst auferlegen muß. Die Befreiung von der Sünde soll Selbstbefreiung sein. Das Individuum selbst muß sich in Buße reinigen. An seiner Sühnung nimmt Gott keinen Anteil. Die Kraft der Buße ist ausschließlich im Selbst des Menschen. Und sie überwindet und tilgt jede Sünde. An dem Orte, auf dem die Männer der Buße stehen, vermögen die vollendeten Gerechten nicht zu stehen, heißt es im Talmud.

Mit der Sünde, als einer spezifischen Eigenschaft des Menschen, verbindet sich die Vergebung als eine spezifische Eigenschaft Gottes. Gott liebt die Menschen, Gott betätigt seine Liebe in der Erlösung, die er den Menschen auf Grund ihrer Selbstarbeit der Buße verheißt. Die Er-

lösung von der Sünde ist die Liebe Gottes zum Individuum. Schon der Mörder Kain hat es nach dem Midrasch ausgesprochen, daß er an Gottes Vergebung nicht verzweifelt: „Himmel und Erde kannst du tragen, und nicht meine Sünde!“ Die Versöhnung ist ein Angelpunkt des Monotheismus.

Dieser Glaube an Vergebung wurzelt aber im Glauben an die Reinheit des menschlichen Geistes, an die Freiheit des Individuums, das nicht an die Sünden der Väter, an eine Erbsünde gefesselt ist. Der Glaube an Vergebung ist letzten Endes der Glaube an die Kraft der Selbsterlösung.

Es ist so verständlich, daß im Judentum der Satz geprägt werden konnte: Die Frommen der Welt haben Anteil am ewigen Leben. Der Anteil am ewigen Leben hat die völlige religiöse Gleichheit zwischen Israel und den Völkern herbeigeführt. Für die Erlösung werden nur einige Grundsätze der sittlichen Praxis, welche hier Frömmigkeit genannt wird, als Bedingung aufgestellt. Nicht einmal der Glaube an Gott wird zur Voraussetzung der Seligkeit gemacht. Hingegen bedeutet die Erlösung im Christentum allein die Erlösung durch den Glauben an Christus. Christus ist die unerläßliche Bedingung für die Erlösung. So gibt es innerhalb dieser Gebundenheit kein wahrhaftes Menschentum, sofern dieses auf der religiösen Gleichberechtigung zur Seligkeit beruht.

* * *

Wir sehen: Die Scheidungslinien zwischen Monotheismus und Mythos, zwischen Judentum und Christentum sind immer im sittlichen Charakter des prophetischen

Gottesbegriffes zu suchen. Das Judentum bildet daher auch den schroffsten Gegensatz zum Pantheismus.

In diesem Gegensatz erprobt sich sowohl die Transzendenz der prophetischen Gottesidee gegenüber der Natur, als die Immanenz zum Menschen. Der Gottesbegriff wird nicht in der Physik entdeckt, sondern in der Sittlichkeit. Es besteht eine Differenz zwischen Natur und Sittlichkeit, aber kein Widerspruch. Dies gewährleistet der prophetische Gottesbegriff. Glaubt aber eine Ethik den prophetischen Gottesbegriff entbehren zu sollen, so droht sie in Pantheismus zu verfallen; ein Drittes gibt es nicht. Es gibt keinen Ausgleich zwischen Monotheismus und Pantheismus. Und mit Atheismus läßt sich eine Ethik schlechterdings nicht anfangen.

6

Der prophetische Gottesbegriff hat noch eine tiefere Bedeutung, die ihn zum Grundbegriff der idealistischen Ethik macht.

Die idealistische Ethik bleibt vor dem Verdacht der Erklügelung oder der Einbildung nicht geschützt, wenn nur die Realisierbarkeit des Sittlichen durch den Gottesbegriff besagt wird; wenn nicht auch die Erkenntnis der Realisierung in ihm enthalten ist. Die Ethik wäre ein Machwerk, sollte nur ihre Existenzmöglichkeit und nicht ihre Existenzialität proklamiert werden dürfen. Es kann nicht genügen, wenn nur die Disponibilität der Natur für das Sittliche bejaht wird: daß die Wirklichkeit der Natur sich die Wahrheit des Sittlichen gefallen lassen kann. Verdient

denn eine solche Wahrheit, daß man ihr Glauben schenke? Ist sie doch bloß eine Eventualität. Und der krasse Materialismus dürfte recht behalten: daß die ethische Wahrheit sich nie bewahrheitet hätte. Das Verhältnis von Natur und Sittlichkeit, Wirklichkeit und Wahrheit müßte inniger gedacht werden, wenn anders die Sittenlehre keine welt- und lebensfremde Theorie ist. Das Sittliche gewinnt an Natur, die Wahrheit an Wirklichkeit: so müßte man sagen dürfen. Sonst ist es um die Ethik arg bestellt.

Hier erlangt der prophetische Gottesbegriff seine Vollwertigkeit in der Messiasidee. Pessimisten und Quietisten sagen: Das Sein des Sittlichen sei ein ewiges Einerlei. Heraklit lehrte: Alles fließt in einem ewigen Kreislauf, in einem ewigen Wechsel von Weltenuntergang und Weltenentstehen. Die Messiasidee verkündet den Fortschritt der Kultur, die nicht Abstieg, sondern Aufstieg ist. Das Sittliche *wird* Natur, die Wahrheit *wird* Wirklichkeit. Die Messiasidee ist der Optimismus der Sittlichkeit, der Optimismus der idealistischen Geschichtsansicht. Der jüdische Gott ist Gott der Geschichte. Die Kulturgeschichte muß als die Geschichte des sittlichen Fortschritts der Menschheit aufgefaßt werden. Der Geschichtsbegriff ist eine Schöpfung des Prophetismus.

Die Wirklichkeit der Geschichte gehört der Idee der Sittlichkeit. Die Geschichte gibt nicht dem Unrecht recht; sie rächt sich vielmehr an der Bestialität des Menschen, besser gesagt, der Mensch rächt sich an der Bestie in ihm. Der Mensch ist kein Raubtier, daß man sagen dürfte: homo homini lupus. Jedenfalls ist er nicht verurteilt, es immer zu bleiben. Er ist nicht der ewigen Verdammnis preisgegeben, ist nicht ein Werkzeug der Erb-

sünde. Die Reinheit der Seele kann ihm nicht verlustig gehen. „Mein Gott, die Seele, die du mir gegeben hast, ist rein.“ Die befleckte Seele kann sich mit Gott versöhnen, kann von der Sünde erlöst werden: sie soll nur das Werk ihrer Erlösung rechtschaffen in Angriff nehmen. Jeder Mensch, und wäre er in Ketten geboren, ist frei, sofern er sich die Aufgabe stellt, frei sein zu sollen; sofern er den Willen zum Freisein hat. Wir sind Kinder Gottes, nicht des Teufels. Es ist daher nicht ein Ausdruck der Wahrhaftigkeit, die geschichtliche Konsequenz zu ziehen, daß es immer so bleiben werde, wie es immer gewesen ist. Der messianische Gottesbegriff bedeutet die Verbürgung für die Erfüllung des sittlichen Ideals: Gott, Herr der Welt und Verkünder des Guten, ist diese Bürgschaft.

Schon der Begriff der göttlichen Vorsehung weist die Tendenz des Messianismus auf. Sie ist die Hypothesis für die Willensfreiheit. Die Fürsorge schränkt die Freiheit des Menschen nicht ein, sie ermöglicht sie. Der Mensch selbst ist Herr seiner Sittlichkeit; er hat sie zu vollziehen und daher auch zu verantworten. Gott kann ihm dabei beistehen. Doch das ist ein Ausdruck, der an der Grenze des Populären liegt. Genauer ist das Wort des Talmud, daß die Gottesfurcht außerhalb der Sphäre der göttlichen Allmacht liegt. Ohne die Willensfreiheit zu verletzen, beruht der Begriff der göttlichen Fürsorge auf der Annahme eines historischen Gutes. In der geschichtlichen Entwicklung erblickt die sittliche Sorge eine Bestätigung ihrer Forderungen. Diese Entwicklung an sich darf nie als die Entwicklung der Sittlichkeit angesehen werden. Es bleibt immer eine Distanz zwischen dem Sein

des Sittlichen und dem Sein des Wirklichen; aber sie verringert sich auch immer mehr. Der messianische Begriff der göttlichen Vorsehung, in den alle echte Theodizee münden muß, lehrt: *Das Sittliche verwirklicht sich, ist jedoch keineswegs Wirklichkeit; das Sittliche ist nicht dinglich gegeben, sondern ist und bleibt immer Aufgabe.*

Bildet der Primat der Ethik den Grundstein ihres Lehrgebäudes, so ist die prophetische Gottesidee ihr Schlußstein. Durch sie wird der Wirklichkeitswert der Sittenlehre gewährleistet.

* * *

Wir wissen, wie sehr der Zukunftsbegriff in der Begründung des reinen Willens sich geltend macht. Der reine Wille ist rein von Gegebenem, ist erfüllt von Aufgegebenem, von Seinsollendem. Im Unterschiede von den Gegenwartsinhalten der Begierde wurde der reine Wille als das Vorwärtsschreiten charakterisiert; als das Fortgehen von Tendenz zu Tendenz, von Vorsatz zu Vorsatz. Er ist, sofern er rein ist, die Vorwegnahme des Inhalts. Er hat die Zukunft zu seinem Inhalt. Auf dieser Antizipation der Zukunft beruht die grundsätzliche Unterscheidung der physikalischen Bewegung von der Handlungsbewegung des reinen Willens.

Auch der messianische Begriff der Zukunft ist von jenem sittlichen Interesse bestimmt, das die jüdische Attributenlehre auszeichnet. Gegenüber den Jenseitsfragen hat die jüdische Religionsphilosophie des Mittelalters keusche Diskretion geübt. Man entsagt nicht der Unsterblichkeit, man baut diesen Gedanken für das Ideal der

Frömmigkeit aus, und man bedient sich dazu des mythischen Motivs der Auferstehung. Aber die Auferstehung wird mit der Unsterblichkeit, die Unsterblichkeit wiederum mit der sittlichen Vergeltung identifiziert. Das mythische Motiv wird verwendet, aber umgeschafft und in das religiöse verwandelt. Im Talmud heißt es: Alles, was die Propheten von der Zukunft geweissagt haben, bezieht sich auf das Zeitalter des Messias; von der zukünftigen Welt dagegen gilt es: Kein Auge hat sie gesehen, außer dir, Gott, allein. Daher unterscheidet Maimonides das ewige Leben als „die zukünftige Welt" (olam haba) von der Zukunft der Menschheit als der „zukünftigen Zeit" (athid laba). Das Gottesreich der messianischen Zukunft meint nicht das Himmelreich des Jenseits. Die Verwechslung dieser Begriffe ist einer der fundamentalen Irrtümer des Christentums. Hier ist die Unterscheidung der Eschatologie vom Messianismus: der messianische Zukunftsbegriff ist von ethischer Dignität.

Das Wirklichwerden der Sittlichkeit wird vom Messianismus als das Ende der Tage bezeichnet. Der Mythos verlegt die Sittlichkeit rückwärts, klagt um ein verlorenes Paradies. Der Messianismus emanzipiert uns von der Romantik für das Vergangene, richtet unseren Blick auf das Kommende, verkündet die reale Zukunft des Göttlichen. Er projiziert das goldene Zeitalter auf die Zukunft. Der Wille soll nicht zur Sehnsucht erschlaffen, sondern in Fernsicht wach und wacker sein. Die Propheten sind von der festen Hoffnung auf den Erfolg der sittlichen Kämpfe, von der edlen Zuversicht auf den Sieg des Guten erfüllt. Es ist eine Urform des sittlichen Idealismus, der sich in

dieser Denkart vollzieht. Den Griechen war die sittliche Hoffnung fremd. Wie weltfern ist doch die sittliche Nüchternheit, die klar sittliche Einsicht der Propheten erhaben über die Begehrlichkeiten des Mythos, der nur in der Schattenwelt einer vermeintlichen Theorie hängen bleibt.

Die Propheten sind die Schöpfer einer neuen Art des Denkens, die wir eben in einem strengeren Sinne als Religion bezeichnen. Daher begnügen sie sich nicht damit zu sagen: so soll es sein. Sie sagen zugleich: so wird es sein. Dieses „So wird es sein", die messianische Zukunft, ist nicht ein Abschluß, etwa ein Stillstand in der Zeit. Das Ende der Tage ist nicht ein Ende, sondern ein Ziel; eine Zielsetzung.

★

Der Zukunftsbegriff des Messianismus erhält seine Prägnanz in dem Begriff der Ewigkeit.

Schon im Bunde Gottes mit Noah ist die messianische Idee der sittlichen Ewigkeit wirksam. Noah ist der symbolische Vertreter des Menschengeschlechtes, das nicht untergehen soll. Der Inhalt dieses Bundes ist nichts anderes, nichts Geringeres als die Erhaltung der Menschheit. Der Regenbogen, das Zeichen des Bundes am Himmel mit der Erde, ist das Symbol für diesen Horizont der unendlichen Entwicklung der Menschheit. So wird das Diesseits idealisiert und vor der Not geschützt, als ob es nur durch das Jenseits vor dem Schein der Nichtigkeit gerettet werden könnte.

Das mythische Element in der Vorstellung der Ewigkeit ist die Vorstellung des Äon. Ursprünglich bedeutet der

Äon ein Weltalter im Zyklus von Weltuntergang und Welterneuerung. Er ist die personifizierte Zeit, daher auch die personifizierte Welt in der Ewigkeit ihrer kosmischen Entwicklung. Aber über diese hinaus kennt der Mythos keine Natur, daher auch kein Lebewesen, das sich in eine geistig-sittliche Welt hinüberschwänge. Der Äon kennt weder den sittlichen Menschen, noch den heiligen Gott. Im Zyklus der Dionysos-Mythen entsteht erst der tiefsinnige Gedanke vom Zagreus, dem zerrissenen Gott, der sich über die Welt verteilt und die Wiedervereinigung seiner Teilungen anstrebt. In diesem Gedanken ist das erste Aufflackern einer sittlichen Anforderung an die Gottheit wirksam. Jedoch tritt nirgends im Mythos die Idee der Zukunft des Menschengeschlechts unter der Leitung Gottes hervor. Alles bleibt Geschichte im Sinne der Vergangenheit.

Der tiefere Begriff der Ewigkeit ist ein rein *ethischer* Begriff; er bezieht sich auf den sittlichen Willen. Er meint nicht ewige Zeit, sondern ewige Sittlichkeit: nicht ewige Dauer schlechthin, sondern ewige Fortdauer des sittlichen Willens und Schaffens.

Die Ewigkeit des Sittlichen ist seine Wirklichkeit. Das wäre keine Wirklichkeit des Sittlichen, welche den reinen Willen in harmonischen Frieden auflöste und von der Arbeit des Kampfes ablöste. Wirklichkeit des Sittlichen erkennen wir vielmehr gerade in dem Ziele, welches der sittlichen Arbeit gesteckt ist: unendlich zu sein. Das Schmachten der Begierde geht auf Zeitliches. Der ethische Wille hingegen hat die Ewigkeit zum Zielpunkt. Er entrückt sich dem Endlichen der Zeitlichkeit; er sucht seine Befestigung in dem unendlichen Durchdenken, Durch-

streben der Zeit unter dem Leitstern der Ewigkeit. Daher muß in ihm alles Zeitliche ein Spiegel des Ewigen werden; in Ewiges sich verwandeln. Nur das Ende der Tage könnte das Ende des Sittlichen sein. Das will heißen: die sittliche Arbeit kann nur aufhören, wenn die Zeit aufhört. Der ethische Wille ist ewig: solange es einen Willen geben wird, wird es eine Sittlichkeit geben; solange die Menschheit leben wird, wird auch die Menschlichkeit in ihr leben. Also bedeutet uns die Ewigkeit der messianischen Zukunft: die Unsterblichkeit des sittlichen Ideals.

Mithin ist die Art des sittlichen Seins: Ideal. Das Ideal ist das Bild der Vollkommenheit, hat aber keine adäquate Wirklichkeit. Die sittlichen Werke sind nur Stufen des sittlichen Seins, Stufen auf der Leiter der Vervollkommnung. Sie stellen keineswegs die Wirklichkeit des Sittlichen dar, wohl aber seine Verwirklichung. Sie dürfen nicht als isoliert betrachtet werden: zu jeder einzelnen Stufe gehört der unendlich ferne Punkt der Vollkommenheit. Diesen unendlich fernen Punkt bildet die Ewigkeit für jeden endlichen Punkt.

7

Welches ist das Ideal des Messianismus? Wohl ist der Tag des Herrn, an dem der Messias erscheint, auch ein Tag des Weltgerichts, aber es ist nicht ein Weltenbrand, ein Weltenuntergang. Das Ende der Tage bedeutet nicht das Ende der Menschheit, sondern vielmehr den Anfang einer neuen Menschheit. Das Ende der Tage ist das

Ende des Krieges unter den Völkern, das Ende der Feindseligkeiten unter den Menschen. Der Krieg Aller gegen Alle wird aufhören. Die dichterische Phantasie der Propheten arbeitet vorzugsweise mit den ergreifenden, erschütternden Kriegsbildern. Mit zügelloser Rachelust malen sie alle Not und Drangsal, alle Greuel und Frevel des Krieges aus, der der alten Welt ein Ende bereiten und eine neue Welt entstehen lassen soll. In dieser neuen Welt werden die Schwerter in Winzermesser umgeschmiedet werden: das Zukunftsbild des Messianismus ist der Weltfriede. Der Messias ist „Fürst des Friedens". Alle Politik soll auf diese Zukunft hinsteuern, alle Politik soll diese Zukunft als ihren Leitstern ansehen. Die Weltpolitik hat den Weltfrieden zu erstreben.

Die jüdische Nationalliteratur beginnt mit der nationalen Geschichte und mit den Mythen und Sagen, die sie umgeben. Allmählich verwandelt sich jedoch die Historie in die Politik. Diesen Verwandlungsprozeß vollzieht der Prophetismus. Seine Wurzel liegt in der Historie, in der Nationalgeschichte mit ihrer urwüchsigen Ethik; und diese Wurzel gibt immerfort dem Stamme, je höher er aufwächst, seinen Lebenssaft. In der Ungeschiedenheit von Religion und Politik besteht das Eigene des Prophetismus.

Im politischen Denken reift so die Religion des Propheten: er ist ja selbst Politiker, Patriot und Märtyrer. Er ist der Anwalt der Armen, die von der Herrschaft am Staate ausgeschlossen sind. Er ist der freie Redner, der mit der Geißel seines Enthusiasmus auftritt gegen die Könige, die Fürsten, die Reichen und Priester. Aber er begnügt sich nicht damit, Liebe zu predigen gegen die Armen,

gegen die Witwen und Waisen, sondern in seinem Horizont erhebt sich der Fremdling. Und der Fremdling bleibt nicht der Gastfremde, für den auch Zeus ein besonderes Ressort hatte, sondern er wird zum Vertreter des Menschen unter den Völkern.

Der Einzige Gott wird den Schranken eines Nationalgottes entrissen. Der Partikularismus wird von den Propheten in einen Universalismus aufgelöst.

Der Einzige Gott ist der Einzige Gott der Einen Menschheit. Die Einheit Gottes bedeutet aber von Anfang an nichts anderes als die Einheit der Menschheit. Herder sagt mit Recht: War Jehova der Einige, der Schöpfer der Welt, so war er auch der Gott aller Menschen, aller Geschlechter. Die Propheten entdeckten den Einzigen Gott an ihrer messianischen Idee von der einstigen Einigung der Menschheit. Es ist nur die unkritische Vorstellung, die wir mit den Büchern des alten Bundes zu verbinden gewohnt sind, daß die Propheten später kamen als die mosaischen Bücher. Es sind aber die Propheten, welche den Einzigen Gott entdeckten. Weil sie der mythischen Korrelation zwischen Mensch und Gott trotzten und an ihrer Stelle die Korrelation zwischen Mensch und Mensch in den Mutterboden der jüdischen Religion einwurzelten, vermochten sie die Einheit des Menschengeschlechtes, den höchsten und letzten Gedanken der Sittlichkeit zu entdecken. Ihr Patriotismus war der edelste, der erhabenste; aber die Menschheit ging ihnen über ihr Volk. Sie wollten durch die messianische Zukunft zunächst ihr eigenes Volk sittlich bessern, politisch reinigen, bis zur Vernichtung schrecken und wieder aufrichten und erlösen. Sie traten auf wider Könige und Fürsten, die Priester und Adligen;

sie gingen in Kerker und Exil. Sie wurden Märtyrer für eine Politik; und diese Politik ist nichts anderes, als was wir heutzutage S o z i a l i s m u s und V ö l k e r b u n d nennen. Alle wahren Patrioten, die in der Politik für die Menschheit kämpfen und leiden, sind ihre Jünger.

Sozialismus und Völkerbund. Wie der Messias, das „Licht der Nationen", an das Problem der Völkervielheit herantritt, so entzieht er sich auch nicht dem Problem der Verschiedenheit innerhalb der Völker, der Verschiedenheit der Stände: des Unterschiedes von Arm und Reich. Die Armut, und nicht der Tod, ist für den Monotheismus das religiöse Rätsel. Noch bei Sokrates müßte es auffallen, daß er für das Problem der Armut keinen Sinn hat. Die Propheten aber sahen die Armut als das eigentliche Menschenleid an, zugleich als das große Fragezeichen gegen die Vorsehung und mußten sie doch mit der Gerechtigkeit Gottes in Einklang bringen. Sie, und nach ihnen die Psalmendichter, erkühnten sich zu einer Konsequenz, die nur auf ihren sittlichen Prämissen sich aufbauen konnte. Sie traten dem Mythos, für den das Leiden Strafe ist, entgegen und schlossen umgekehrt: der Arme ist unschuldig, er leidet unschuldig. Reichtum ist nicht Tugend und nicht Tugendpreis; vielmehr ist die Armut das Wahrzeichen der Frömmigkeit. So wird der Messias, der Gesalbte — der ursprünglich Priester und König hieß, der „Sproß Davids", der das jüdische Reich wieder aufrichten soll — vom zweiten Jesaja „Knecht Jahves" genannt; und wie er aus dem „König" ein „Knecht" wurde, so mußte er auch ein „Armer" werden. In diesem Motiv hat die Entwicklung des Messiasbegriffes seinen Höhepunkt erreicht.

Sozialismus und Völkerbund — ist es bloß ein frommer

Wunsch, ist es eine Utopie? Nein, antwortet der Messianismus. Die sittlichen Ideen werden sich den Weg zu einer neuen Menschheit bahnen; dies ist der messianische Glaube an die geschichtliche Macht des Guten. Es ist zugleich sein Imperativ: glaube an das Sittliche und arbeite am Sittlichen. Das ist der echte, der schaffende Optimismus: Der Glaube an die sittliche Arbeit. Es ist aber ein falscher Optimismus, wenn man sagt: Alles in der Welt ist gut, da es doch von Gott kommt. Das ist kein Glaube an die sittliche Arbeit, an das sittliche Werden, sondern an das starre, tote Sein. Nicht: es ist gut, sondern: es wird gut sein — sagt der Messianismus. Daher dürfen all die Reaktionsströmungen uns nicht entmutigen, die Sackgassen der Geschichte unsern Weg nicht verdunkeln; sie sind uns ein Ansporn zum Kampf. Dieser messianische Glaube ist ein Grundpfeiler des Judentums. Die ganze Martyrologie unseres Volkes bestätigt es.

★

Eine wundersame Übereinstimmung zwischen dem messianischen Glauben und der Geschichte Israels kennzeichnet die innere historische Wahrhaftigkeit des Judentums. Israel ist das historische Volk des Leidens, des Leidens für seinen einzigen Gott. Seine Glanzzeit steht unter dem Schleier der Sage; seine eigentliche Geschichte ist schon der Anfang vom Ende. Und es ist immer eine Art von Leiden, in welchen der Prophet, wie der Geschichtschreiber, Israel zu Gott in Verhältnis setzt. Gott darf Israel lieben, wie er den Armen liebt. Auch andere Völker haben in ihrem Dasein gelitten, aber ihr Leiden

fiel zusammen mit ihrem Untergang. Solange sie gegenwärtig waren auf der Weltbühne, hat das Leiden bei ihnen ziemlich abgewechselt mit dem Glanz und der Macht der Lebensfreuden. Ihr Leiden ist nur an der Peripherie ihrer Geschichte. Israel dagegen hat seine eigentliche Laufbahn erst begonnen, als es eine Art von Dasein in der Weltmission angetreten hat. Auch sein Leiden verleiht ihm Einzigartigkeit.

Das Leiden Israels ist kein tragisches Motiv im Sinne des nationalen Partikularismus. Es vollführt und vollbringt Israels Selbsterhaltung. Denn dieses Leiden ist kein asketisches der Mystik, das sein Genügen in sich selbst hat — das ist der Fehler in anderen Glaubenssystemen, daß das Leiden nicht als Mittel verstanden wird, sondern als Zweckdarstellung; daher ist der Gedanke möglich geworden, das Göttliche selbst im Leiden darzustellen —, sondern es wurde erkannt und ertragen als eine Prüfung, in der die Bekenner des Judentums sich läutern und sich stählen sollten für den hohen Beruf, der ihnen in ihrer großen Lehre beschieden ward. Israel leidet das Martyrium des Monotheismus. Dieses Martyrium ist nicht Strafe, sondern Erwählung: die Auszeichnung Israels in der Reihe der vermittelnden Punkte für die unendliche Menschenliebe Gottes.

So verliert die Geschichte Israels ihr Dunkel. Das Leiden der mutigen Bekenner des Judentums bildet keinen Widerspruch gegen ihren Fortbestand, sondern vielmehr dessen wirksamsten Grund. Es ist die historische Konseqenz der lebendigen Wahrhaftigkeit in diesem Bekennertum.

Der universelle Messianismus ist daher auch die Konse-

quenz der Anomalie zwischen Staat und Volk in der Geschichte Israels. Seine Staatenlosigkeit als seine Vereinsamung inmitten der Völker ist nicht Zufall in seiner Geschichte, ist nicht äußeres Schicksal. Sein Exil ist innere Bestimmung, ist in der geschichtlichen Logik seines Wesens und seiner Wesensentfaltung begründet. Das politische Doppelgeschick Israels — Untergang des Staates und Erhaltung des Volkes — ist ein providentielles Wahrzeichen des Messianismus. Kein Staat, und doch ein Volk. Es ist eine neue Art der Erhaltung nationaler Individualität, die Emanzipierung der Nation vom Staat. Israel ist der Prototyp eines neuen Begriffes, der an Stelle der am Staat gebundenen Nation tritt, des Begriffes: Nationalität. Daher ist der Zionismus eine Rückständigkeit schon in der Begriffsbestimmung der Nation. Aber noch größer ist sein Mißverhältnis gegenüber der Leidensgeschichte des jüdischen Volkes. Der Sinn und Wert des Messianismus mußte sich in einem geschichtlich-politischen Widerspruch erproben. Die Leiden Israels sind mit seiner inneren Berufung und also mit seiner wahrhaften Daseinsform aufs innigste verknüpft.

* * *

Auch der Grund für den Ausfall des Dramas in den literarischen Erzeugnissen des Judentums wird verständlich. Das Leiden soll durchaus wahrhaftig zur Lösung kommen und nicht nur im illusorischen Gefühl des Zuschauers. Das Judentum hatte alle Tragödie, wenngleich nicht in der Form, erschöpft und übertroffen. Die Praxis hatte die Kunstform aufgesogen.

8

Wir müssen noch eine weitere Entwicklung der prophetischen Gottesidee berücksichtigen. Wenn der Psalmist der messianischen Idee in Sehnsucht sich hingibt, ist es nicht das Ende des Krieges, das er herbeiwünscht, der Friede auf Erden, unter den Völkern und unter den Menschen; sondern seine eigene Seele ist es, deren Ängste und Nöte er vor seinem Gotte ausbreitet. Die Religion der Propheten ist immer nur die Religion der Sittlichkeit. Ihr Gott ist Gott der Gerechtigkeit; er ist zwar auch Gott der Liebe, aber er ist es nur, weil er Recht und Gerechtigkeit liebt. Man könnte es paradox ausdrücken und sagen: Die Propheten haben noch gar nicht Religion geschaffen, sondern nur Sittlichkeit. Sie haben die Idee der Menschheit entdeckt, das Verhältnis von Mensch und Mensch gelehrt. Wo bleibt aber das Individuum in seinem Verhältnis zu Gott? Der Mensch der Ethik ist die Menschheit, die Allheit der Menschen, der Mensch der Religion ist das Individuum. Erst mit den Psalmen verwandelt sich die Sittlichkeit in Religion. Der Psalmist politisiert nicht, um die Seele ist seine einzige Sorge. Die Einsicht des prophetischen Sozialismus geht nunmehr in Religion auf. In den Psalmen offenbart sich das menschliche Individuum in seiner Sehnsucht nach Erlösung, in seiner Sehnsucht zu Gott. Und diese Sehnsucht ist nicht allein die Sehnsucht nach Gottes Schutz und Beistand. Sie sucht Gott nicht nur zur Errettung von den Feinden, auch nicht zur Herstellung der Gerechtigkeit und des Friedens; sie geht von der Seele des Individuums aus, von der Not seiner Sünde und seiner Schwachheit, und wird auf das Selbst

der Seele zurückgeleitet. Der Gott der Sehnsucht ist der Gott der Erlösung; und die Sehnsucht entfaltet sich im Gebete.

So entstand das Gebet als die Erlösung des Individuums. Das polytheistische Gebet ist nicht eigentlich Gebet, sondern nur ein Hymnus, in den sich eine Gebetswendung einschlingt. Der Gegenstand seiner Bitte macht eine besondere Personifikation und Lokalisation der Gottheit notwendig, deren Ressort dieser Gegenstand angehört. Im jüdischen Gebete dagegen handelt es sich nicht um ein Objekt, das als ein entfernter Anlaß ganz zurücktritt, sondern immer um das Subjekt, um das Ich in seiner seelischen Bedürftigkeit. Daher ist der wahre Gottesdienst „der Gottesdienst des Herzens“ (Awodah schebalew).

Das Gebet ist eine Urform des Monotheismus. Der allgemeine Typus des Gebetes fehlt freilich bei keinem Volke: das erste Stammeln des Menschen in einer Anrede zu Gott kann nichts anderes als ein Gebet sein. Aber wie die Sprache nicht ganz Stammeln bleibt, so ist die Bitte noch nicht das Gebet, wie der Monotheismus allein es ausgestaltet. Man darf vielleicht sagen, daß der Psalm nicht entstanden wäre, daß es innerhalb der religiösen Stilart bei der Prophetenrede verblieben wäre, wenn nicht das Gebet als eine besondere Stilform aus der prophetischen Rhetorik heraus sich entwickelt hätte. Ohne daß der Prophetismus vorhergegangen, ließe sich die Entstehung des Gebets wohl nicht denken.

Als Gebet betrachtet, verliert der Psalm den Schein, als wäre er ein Päan an die Gottheit oder ein Dithyrambus auf den Gott, der einem Helden zum Siege verholfen,

oder gar ein Siegespreislied für den Helden selbst und sein Ahnengeschlecht, wie etwa die Lieder eines Pindar. Im Psalm wird das Ich selbst zum Objekt. Der Schacht des eigenen Inneren muß ausgegraben werden, um das Ich in einer neuen freien Selbständigkeit und Reinheit entstehen zu lassen. Dazu wird das Gespräch mit Gott notwendig. Dieses Zwiegespräch bildet der Monolog des Gebets.

Im Gebet erfleht die Seele, in all ihren Kämpfen und Widersprüchen, die Einheit als höchste Gnade. „Einige unsere Herzen." Die Sünde ist der religiöse Ausdruck für diese Zerklüftung des Herzens, und die Versöhnung der religiöse Ausdruck für die Erlösung des Individuums. Das Gebet wird das sprachliche Mittel dieser Einigung des Bewußtseins, die immerfort bedroht, immerfort neu zu sichern und neu zu begründen ist. Mit dem Psalm entsteht das sittliche Gebet.

Das Gebet ist Sehnsucht. Das Verlangen des Gebets nach Gott ist ein Suchen Gottes, und will immer nur ein Suchen sein. Es sucht die Nähe Gottes. Und dieses Suchen ist der Selbstzweck des religiösen Gemütes. Maimonides hat einen wichtigen Fortschritt vollzogen, indem er aus der Nähe Gottes die Selbstannäherung (Hitkarwuth) erschloß. Die Nähe Gottes ist nicht an sich mein Gut, sondern sie kann dies nur als meine Aufgabe, mein Ideal sein für meine eigene Tätigkeit der Selbstannäherung, die als Selbstvervollkommnung dem eudämonischen Prinzip der Glückseligkeit entgegengesetzt ist. Im Psalm, als der legitimen Grundform des Gebets, wird die Grundform der Religion sichtbar. Das Individuum ist jetzt nicht nur das Element der Allheit, das Symbol der Menschheit; seine

sittliche Natur gleichsam ist ihm, als wäre es ein absolutes Individuum, im Gebete gewonnen.

Was für die Menschheit die Idee des Messias, das ist für das Individuum die Idee der Erlösung.

Auch hier können wir eine tiefgehende Differenz zwischen Judentum und Christentum feststellen. Christus ist Erlöser des Individuums. Der jüdische Messias ist Erlöser der Menschheit. Das Individuum aber besitzt in seiner sittlichen Quelle die Kraft der Selbsterlösung.

In diesem Glauben hat die jüdische Religion allen Eudämonismus überwunden. Sie hat den Sinn des Lebens in der Sittenlehre, in der Heiligung des göttlichen Namens, in der Erfüllung der Gebote und im Vertrauen auf die Zukunft des Sittlichen, des Reiches Gottes (Malchut Schamajim) begründet. „Hast du gehofft auf das Heil?" — so wird der Mensch, nach einem Ausspruch des Talmuds, im jenseitigen Gerichte gefragt werden.

Diese geschichtliche Energie des jüdischen Gottesbewußtseins, des Bewußtseins der Verbundenheit mit dem einzigen Gotte der geeinten Menschheit muß in Israel wieder lebendig werden.

9

Was unterscheidet die Religion mit ihrer Sittlichkeit von der Sittlichkeit der Philosophie? Wir haben bereits die Methode der Ethik zur Genüge kennen gelernt, um nicht mehr daran denken zu wollen, daß die Ethik ein methodisch gleiches Gebiet habe mit der Religion. Wir wissen:

die Ethik setzt im System der Philosophie die Logik voraus. Die Ethik ist Logik der Geisteswissenschaft, die der Logik der mathematischen Naturwissenschaft nachgesetzt werden muß; nachgesetzt, nicht aber hintangesetzt. Die Wahrheit der Ethik muß Wahrheit der Erkenntnis sein. Erkenntnis aber ist in erster Linie Logik. Indessen die Logik allein hat Richtigkeit, Gesetzlichkeit, Allgemeinheit, Notwendigkeit, an sich aber keine Wahrheit. Die Ethik erst bringt die Wahrheit hinzu.

Dieses Verhältnis der Ethik zur Logik läßt uns schon die Differenz zwischen Ethik und Religion ermessen: Ethik ist Wissenschaft, Religion aber ist es nicht. Religion ist die künstlerische Befreiung der sittlichen Gedanken von ihrer begrifflichen Gebundenheit; Ethik ist Erkenntnis, begriffliche Grundlegung der Wahrheit. Die Sittlichkeit ist nicht etwas Selbstverständliches. Das Sittliche ist nicht angeboren, mithin ist es auch falsch, etwa wie Rousseau, zu sagen: das Individuum sei gut, der Plural der Menschen mache ihn schlecht. Die Sittlichkeit ist ohne Erkenntnis nicht möglich.

Was bleibt aber für die Religion übrig, wenn Wahrheit nur in der Verbindung von Logik und Ethik gesucht werden soll? Und nimmt denn nicht die Religion den Ausdruck Wahrheit ebenfalls in Anspruch?

Die Frage kann auch anders gestellt werden: ob der Religion ein aktueller Wert verbleiben kann und muß, solange die systematische Vollendung der sittlichen Kultur nicht erreicht ist; ob die Religion einen Ersatz für die noch nicht zur Reife gelangte Ethik bietet? Diese Frage muß bejaht werden. Ist doch die Gottesidee für die Realität der Sittlichkeit ein unerläßlicher Bestandteil der Ethik.

In der philosophischen Ethik aber hat bisher die Erhaltung und Ausgestaltung dieser Gottesidee keine hinreichende Gewähr gefunden.

* * *

Das Verhältnis von Ethik und Religion muß tiefer untersucht werden.

Die Ethik kommt bei ihrem methodischen Gegensatz zu allem Sinnlichen und allem Empirischen am Menschen zu der gewaltigen Konsequenz, daß sie das Ich des Menschen der Individualität zuvörderst entreißt, um sie ihm von einem höheren Gipfelpunkte aus in geläuterter Form wiederzugeben. Das Ich des Menschen wird in der Ethik zum Ich der Menschheit. Alle Lösungen der Ethik erfolgen vom Gesichtspunkte der Allheit aus. Gibt es nicht Fragen des Menschen, die nicht schlechthin aus dem Grundbegriffe der Allheit lösbar werden? Neben dem Ich erhebt sich, und zwar im Unterschiede von Es, der Er: ist es nur das andere Beispiel vom Ich? Die Sprache schon schützt vor diesem Irrtum: sie setzt vor das Er das Du. Ist auch das Du nur ein anderes Beispiel für das Ich? Verhält es sich nicht umgekehrt, daß erst das Du mich zum Selbstbewußtsein meines Ich zu bringen vermag? Liegt es nun in der Kompetenz der Ethik, die ihren Zielpunkt in der Allheit der Menschheit hat, das Du zu ergründen? Es ist die Persönlichkeit, die mehr als vom Er durch das Du an den Tag gehoben wird. Das Er ist mit einer Neutralität behaftet, die es nur schwer vom Es unterscheidet. Und die Ethik scheint auch für das Ich in seiner Vereinzelung eine solche neutrale Objektivität zu bewahren, da sie es seiner sinnlichen Merkmale zu entheben sucht.

Für sie ist der Einzelmensch nur Symbol der Menschheit. Erst in der Religion kommt das Ich, als konkretes Individuum und nicht als Abstraktum, zur Enthüllung. *In der religiösen Liebe wird das Du entdeckt, und an deinem Du das eigene Ich gewonnen.*

Ein Beispiel. Die Ethik sagt, und für sie ist Platon der Kronzeuge, daß sie keinen Unterschied anerkennt unter den Menschen, daher auch nicht den zwischen Eltern und Kindern. Die Religion aber sagt: Ehre deinen Vater und deine Mutter. Du mußt deinen eigenen Vater so kennen und ehren, als haben. Der Mensch ist für sie nicht lediglich ein Glied in der Allheit, sondern die Korrelation zwischen Eltern und Kindern schafft einen eigenen Wert, der eine Berücksichtigung der Individuen in sich einschließt.

Das Ich als Individuum ist die Domäne der Religion und nicht der Ethik. Wir wissen, daß das Individuum im Problem der Sünde zu seiner eigentlichen Entdeckung gelangte. Jecheskel steht unvermittelt neben Sokrates. Wie Sokrates theoretisch in der Selbsterkenntnis den Menschen und mit ihm die Ethik begründete, so Jecheskel die Religion in der Selbsterkenntnis von der Sünde. Es ist der Triumph der Religion, daß es ihr gelingt, das Ich mit seinem großen Reich der Leiden und Sehnsüchte zu erzeugen, während die Ethik es nur in der Projektion der Allheit zu erhellen vermag. Das Ich ist auch in der Religion nicht isoliert; es gehört der unendlichen Gliederreihe der Menschheit an. Aber es ist als Glied lebendiges Individuum. Die Ethik der Allheit bedarf daher der Ergänzung durch die Religion des Ichs.

*

Wir kommen von der allgemeinen Beurteilung des Verhältnisses zwischen Ethik und Religion zu einer Betrachtung, die das spezifische Verhältnis von Ethik und jüdischer Religion beleuchtet. Es ist ja der Monotheismus, der die Wahrheit für den einzigen Gott beansprucht. Dieser Gottesbegriff soll ja, wie wir aus vorigen Erörterungen wissen, auch in der Ethik das Problem der Wahrheit bestimmen. Er bedeutet die Gewährleistung des sittlichen Ideals, die Realisierung der Sittlichkeit, die Sicherung des Seins für das Sollen. Somit bildet er jenen Begriff, der den Zusammenhang zwischen Logik und Ethik vollzieht. „Diese Verbindung der Logik und Ethik entspricht dem Grundgesetze der Wahrheit. Und so wird in diesem genau definierten Sinne der Begriff Gottes der Begriff der Wahrheit.“ Wir können also jetzt näher und präziser fragen: worin unterscheidet sich der Begriff des wahren Gottes bei den Propheten als den jüdischen Religionslehrern von dem Gottesbegriff der Ethik als dem Begriff der Wahrheit?

Es ist der gleiche Unterschied, der zwischen Religion und Sittlichkeit allgemein festgestellt wurde. In der Ethik darf kein auswärtiger Grund gelegt werden. Sie ist autonom, die Religion heteronom. Und wenn eine Parallele zwischen dem prophetischen Gottesgedanken als Gedanken des Guten und dem platonischen Gottesbegriffe als „Idee des Guten“ berechtigt ist, so soll man darüber keineswegs die methodische Distanz zwischen diesen zwei Formulierungen der Gottesidee vergessen. Bei Platon kommt es auf die Erkenntnis an, auf die logische Dignität des Gottesbegriffes, auf den Zusammenhang der Idee des Guten mit den mathematischen Naturideen. Bei den Propheten hingegen schürt nicht der Trieb begrifflicher,

wissenschaftlicher Erkenntnis. Die wissenschaftliche Forschung liegt jenseits ihres Horizontes; sondern wie Dichter, wie Seher, die aus dem Opferwesen emportauchen, weissagen sie von dem Guten, das der einzige Gott den Menschen kündet. Diese Kunde ist nicht Wissenschaft, nicht Erkenntnis; sie prägt sich auch nicht in Begriffen aus. Bezeichnend ist der Ausdruck Last (Massa) für die Botschaft der Propheten. Seine Botschaft fühlt er nicht als Befreiung des Geistes; sie bleibt die Last, deren er sich nicht entledigt, indem er kündet.

Wir können von einer jüdischen Religionsphilosophie sprechen, nicht aber von einer Ethik des Judentums. Lazarus verkennt diesen Unterschied, indem er die wissenschaftliche Methode der Ethik nicht streng genug von der jüdischen Sittenlehre unterscheidet.

Darf die jüdische Sittenlehre nicht den Titel einer wissenschaftlichen Disziplin, einer wissenschaftlichen Methode beanspruchen, so darf sie andererseits nicht in einen Gegensatz zur jüdischen Glaubenslehre gestellt werden. Man soll sich nicht durch das Beispiel des besonders in den letzten Jahren hervorgetretenen Problems der jüdischen Sittenlehre verleiten lassen. Dem Christentum ist das Problem der Sittenlehre im Gegensatz zu seiner Glaubenslehre entstanden; weil der christliche Glaube einen Konflikt mit der menschlichen Vernunft enthält. Es ist das Dogma, welches diesen Konflikt bildet. Ganz anders liegt die Sache im Judentum. Welcher Inhalt der jüdischen Glaubenslehre könnte einen Vorwurf der Skepsis bilden, so daß die Fixierung der Dogmatik sich darauf hätte versteifen müssen? Und welcher Inhalt der jüdischen Glau-

benslehre vertrüge, geschweige forderte die Absonderung von der Sittenlehre und den Gegensatz einer Sittenlehre? Man könnte an die Zeremonialgesetze denken. Indessen konnten diese Gesetze, nachdem die Opfer geschwunden waren, kein eigentliches Problem mehr bilden, das aus dem Gegensatz einer Sittenlehre hätte herauswachsen können. Hatten doch die Sprüche der Väter bereits dies als Zaun für die Lehre gekennzeichnet. Ein Zaun ist kein Garten.

Bodin hat Recht, wenn er auf die Anklage gegen das jüdische Gesetz den Juden Salomo antworten läßt: daß das Judentum das Opfer abgeschafft, welches im christlichen Sakrament sich erhalten hat, und daß der Ersatz dafür, den die Zeremonien bilden, nur in symbolischen Erinnerungen bestehe. Freilich hat das Symbol seinen Eigenwert, aber das ist ja der Wert des Symbols, daß es den echten Wert zu erwecken vermag. Das Symbol greift über das Sonderbild seiner eigenen Darstellung hinaus auf die Unendlichkeit von Bildern und Gestaltungen, die es hervorruft und dadurch hervorbringt. Es wird zum Hebel, zum erzeugenden Kraftmittel der Lehre.

Ich kann es mir nicht versagen, die Worte Cohens über dieses Problem anzuführen, die die große Distanz zwischen dem tiefsten Begründer des liberalen Judentums und den liberalen Vertretern der Assimilationstendenzen anzeigen. Er sagt: Nicht die Isolierung ist der einzige Zweck des Gesetzes, sondern die Idealisierung alles irdischen Tuns mit dem Göttlichen. Der Gottesdienst beschränkt sich nicht auf das Bethaus; das Gesetz erfüllt und durchdringt das ganze Leben. Aber faktisch wird dieses ganze Leben dadurch auf den einzigen Zweck hin gerichtet. Indessen

ist es nur ein Urteil des Opportunismus, wenn in dieser Zwecksetzung eine Entfernung und eine Entfremdung von der Kultur gefürchtet wird. Der Kultur wird dadurch nur ein Mittelpunkt gegeben. Und die Isolierung, soweit sie unvermeidlich ist, kann nichtsdestoweniger in allen Richtungen der Kultur eine Hingabe und ein Heimischwerden zulassen und fördern; nur die Selbständigkeit im eigenen Schwerpunkte bleibt unversehrt. Es ist ein alter Satz: Alle Israeliten sind Bürgen für einander. Die geschichtliche Kontinuität fordert überall diese gegenseitige Bürgschaft der Genossen einer Wahrheit.

Aus diesem Prinzip der Erhaltung des jüdischen Eigeninhaltes in der Notwendigkeit seiner Isolierung folgt in erster Linie die Isolierung der Gebetssprache. Das Gebet ist die Sprache der Gemeinde. Es muß als Lehrmittel gewürdigt und benutzt werden für die Einprägung der wichtigsten Ideen der Religion. Diese Einführung in den Geist des Judentums bedarf des Urtextes; denn in der Übersetzung hat der jüdische Mensch den christlichen Glauben schon in seinen biblischen Urgedanken in sich eingeatmet. Es ist charakteristisch, daß die christlichen Übersetzungen die Einzigkeit Gottes nicht ausdrücken und sie meistens nur durch das Zahlwort „ein" ersetzen. Und was schon dieses Beispiel verrät, das wiederholt sich bei allen Worten, in denen der christliche Sinn ein anderer ist, als der jüdische. Es genügt hinzuweisen auf die Erlösung, auf den Hirten und das Lamm, das zur Schlachtbank geführt wird. In allen diesen Begriffen pulsiert das christliche Gemüt anders als das jüdische. Es ist lehrreich, daß in weiten jüdischen Kreisen der Erlöser nicht als ein jüdischer Urbegriff be-

kannt ist, weil eben dem allgemeinen Bewußtsein der Erlöser als ein christlicher Begriff bekannt geworden ist. Was wäre aus der Thora geworden, wenn sie nicht im Urlaut lebendig geblieben wäre? Ein Grundbezirk unserer Ideenwelt und unserer Eigengefühle muß in seiner Ursprünglichkeit, in der Ursprünglichkeit der hebräischen Sprache für immerwährende Erzeugung und Neubelebung unversehrt erhalten bleiben. Daher ist es in unsern Tagen besonders erklärlich, daß man den Schutzwert des Zaunes wieder einsichtiger schätzen mag. Es muß leider zugestanden werden, daß wir die Reife der Zeiten überschätzt haben. Wir befinden uns leider nicht in den Vortagen des messianischen Zeitalters. Und so muß der Zaun mit weiser Diskretion noch weiter gepflegt werden. Und die Dankbarkeit zumal gegen ihn, die in den tiefsten Gefühlen der Pietät gegründet ist, kann niemals untergehen unter uns. Man glaubt, es sei ein enges, verengtes Dasein in dieser Welt des Zaunes. Aber wie haben uns die Jahrtausende dieses absonderlichen Innenlebens durch alle Qualen des Menschenhasses und durch alle Tröstungen des Gottesfriedens geläutert. Und wie haben sie eben dadurch den Horizont dieses Innenlebens geweitert, den sittlichen wie den geistigen. Nicht nur das poetische Gefühl fand darin seine Belebung, nach der es in aller Not und Angst des bürgerlichen Daseins das rührende Verlangen bewahrte: in der Gebetordnung und ihrer musikalischen Beseelung werden die ästhetischen Kräfte der Weltkultur aufgesogen. Wahrlich nicht allein die Poesie des geschichtlichen Judentums, sondern geradezu der geschichtliche Geist des Judentums wird diesen Zauber nicht brechen können.

* * *

Nach dieser Darstellung wird es ersichtlich, daß es eine in fruchtbarer Geistesarbeit gereifte Überzeugung, eine vom riesenhaften Lebenswerk eines Systems der Philosophie getragene Schlußfolgerung und nicht bloß Verehrung der Pietät ist, wenn Hermann Cohen die stolzen Worte ausspricht: Mit dem Begriff der Menschheit und des Menschen ist auch der Begriff des einzigen Gottes das zentrale Problem der Entwicklung des Geistes der Kultur ... Der Monotheismus des Judentums ist das unerschütterliche Bollwerk für alle Zukunft der sittlichen Kultur. Oder wenn er sagt: Das Schicksal Gottes ruht auf den Schultern Israels. Das Joch Gottes (Malchuth Schamajim) und das Joch dieses Gottesreiches nehmen wir auf uns, so oft wir in wahrer Andacht „Höre Israel" bekennen. Die Heiligung des göttlichen Namens ist das höchste Ziel unseres Idealismus ... Das ganze menschliche Dasein kann und soll keinen anderen Sinn haben als den allein, den das Sittengesetz, den der Aufruf der Thora zur Heiligkeit ihm verleiht. Oder wenn Cohen, als Greis an die Jugend, die tiefempfundene Mahnung richtet: Lasset euch nicht von dem Wahne beirren, als ob ihr einen Partikularismus betriebet, dem keine Aktualität mehr zustände, indem ihr eure jüdische Religion in ihrer Eigenart festhaltet und für diesen Fortbestand eure jüdische Nationalität in unserem deutschen Nationalstaate bewahrt.

Aus diesen Worten spricht nicht nur das angestammte Judentum. Die ganze Wucht eines philosophischen Lehrgebäudes wirkt in ihnen.

DEUTSCHTUM UND JUDENTUM

Die überaus erfinderische, aber wenig fruchtbare Literatur über „Judentum und ...“ oder „... und Judentum“ ist um eine neue Schrift*) bereichert worden. Diese Schrift erheischt eine besondere Aufmerksamkeit nicht allein wegen der hervorragenden Persönlichkeit des Verfassers, sondern auch wegen des neuen, jungen Themas. Sie beschäftigt sich mit einem Problem, das in den ersten Stunden des Weltbrandes und der verheerenden Geistesverwirrung geboren wurde. Sie gehört zur Kriegsliteratur, die auch in sittlicher Hinsicht, vornehmlich in Hinsicht wissenschaftlicher Disziplin und Wahrhaftigkeit die Zeichen der trüben Zeit trägt. Diese literarische Zugehörigkeit des Werkes und die Neuheit seines Themas lassen seine Tendenz von vornherein recht bedenklich erscheinen. Es wirft sich uns gleich die Frage auf: Wie soll man es verstehen, daß die Geistesverwandtschaft zwischen Deutschtum und Judentum erst in dieser Kriegszeit entdeckt wurde? Wie war es möglich, daß wir bisher von den vielen Banden, die zwischen der deutschen und der jüdi-

*) Hermann Cohen, Deutschtum und Judentum (Von deutscher Zukunft, I. Stück). Verlag Alfred Töpelmann in Gießen, 1915; 2. Auflage 1916.

Einige Stellen in diesem 1916 geschriebenen Aufsatze berühren Ereignisse und Urteile, die bald einer abgelebten Vergangenheit angehören werden. Ich glaube jedoch, da ich an den von mir damals vertretenen Ansichten inhaltlich nichts zu ändern habe, die Gegenwartsform in Darlegung und Betrachtung beibehalten zu sollen.

schen Kultur bestehen sollen, keine Erkenntnis und keine Empfindung hatten?

Wahrlich, jenes entwurzelte, ideologe Judentum, das nicht auf sich selbst beruht und daher von einem vor- oder nachgesetzten „und" immer in neue Beziehungen willkürlich gedrängt wird, war von jeher ein bequemer widerstandsloser Stoff für alle möglichen Theorien und eignete sich in seiner Anpassungsfähigkeit ausgezeichnet für die Vermittlerrolle, die man als seine geschichtliche Mission preist. Das abstrakte Judentum ist in seiner Elastizität dazu angetan, wechselweise Verbindungen einzugehen, die den Verhältnissen der Zeit und des Ortes angemessen sind; ist vermöge seiner erklügelten Interpretationsmethode stets bereit, je nach aktuellem Bedürfnis mit einem wesensfremden Volksgeist sich zu paaren und je nach Erfordernis eine neue Verwandtschaft ausfindig zu machen. Kein Wunder, daß in dieser Zeit der Begriffs- und Rechtsverwirrung das Judentum als herrenloses Gut vogelfrei allen spielerischen und ernstlichen Unternehmungen ausgesetzt ist, die seine Ideen nach Forderung der Stunde in verschiedenen Ländern verschiedenartig kommentieren und in die fremde Gedankenwelt des Wirtsvolkes zwängen. So wurden Deutschtum und Judentum durch die Kriegsereignisse plötzlich wesensverwandt . . .

Wenden wir uns nun der Schrift zu. Vor allem muß von ihr gesagt werden, daß es recht schwer fällt, sie einer wissenschaftlichen Kritik zu unterziehen. Cohen stellt oft Thesen auf, ohne sie zu beweisen. Er läßt sie als feststehende Grundsätze erscheinen, obgleich sie zum Widerspruch reizen. Die überraschendsten Gedanken, die das

Kerngebilde seiner Ansichten über Deutschtum und Judentum bilden, wirft er flüchtig da und dort lose und unvermittelt hin, und wenn man sich anschickt, sie zu prüfen, findet man keinen Anhaltspunkt. Man vermißt jeden regelrechten Aufbau der Motive. Noch ehe die Postulate ausreichend begründet sind, treten schwerwiegende Schlüsse auf, die sich der Kontrolle entzogen haben und dem Leser aufgezwungen werden. Die methodische Nachlässigkeit, mit der Cohen diesesmal seinen Gegenstand behandelt, zwingt eigentlich den Kritiker, sich auf einige Randbemerkungen zu beschränken.

Ich werde jedoch versuchen, diese Abhandlung Cohens auf Grund seiner grundlegenden Werke und gelegentlichen Aufsätze zu ergänzen und durch die gewonnenen Vergleiche Stützpunkte zu finden, um die neue Lehre des Philosophen auf ihre Folgerichtigkeit und ihren Wahrheitsgehalt untersuchen zu können.

I

Judentum und Griechentum.

„Dieses Dritte der Vergleichung — von Deutschtum und Judentum — bildet hier das Griechentum, mit dem Judentum wie Deutschtum sich schöpferisch verbunden haben, so daß beider Eigentümlichkeiten in dieser Verbindung zu neuer Kraft und Ausprägung kamen.“ Mit diesem Lehrsatz leitet Cohen seine Theorie vom Deutschtum und Judentum ein.

Judentum und Griechentum galten uns stets als Gegensätze, als zwei Geistesursprünge und Lebenswurzeln, zwei

Denk- und Empfindungsarten, zwei große Weltkonzeptionen und Kulturrichtungen, die in ihrer Wesenheit und ihren mannigfachen Gestaltungen sich gegenseitig begrenzen und noch immer der Versöhnung harren. Nun spricht Cohen mit einer Selbstverständlichkeit von einer Verbindung des Judentums mit dem Griechentum, ja von einer schöpferischen Verbindung. Er geht so weit, das Verhältnis des Judentums zum Griechentum dem Verhältnis des Deutschtums zum Griechentum gleichzusetzen; da mit dem Griechentum „Judentum wie Deutschtum sich schöpferisch verbunden haben". Vergebens suchen wir nach dem Beweismaterial, auf das sich diese völlig neue Lehre stützen mag. Gegen sie kann man aber sämtliche Werke Cohens anführen, in denen er, so oft er von Judentum und Griechentum spricht, die tiefe Kluft zwischen den beiden Weltanschauungen niemals verkennt und nie den sonderlichen Gedanken einer schöpferischen Verbindung zwischen ihnen aufkommen läßt.

Freilich gab es in unserer Geschichte eine Epoche, die einen Teil des Volkes unter den Einfluß der griechischen Kultur stellte. Wollte man aber das Judentum, das in seiner Wanderschaft von Land zu Land mit verschiedenen Volkskulturen in Berührung kam, nach den örtlichen und zeitlichen Einflüssen seiner Umgebung beurteilen, so könnte man in ihm allerlei Geistesverwandtschaft entdecken. Aber nicht vorübergehende Einwirkung und unorganische Vermengung, sondern Urverwandtschaft und wesenhafte Vereinigung sind für die Beurteilung der geistigen Zusammenhänge einer Kultur maßgebend. Eine solche quellenhafte Gemeinsamkeit besteht vielleicht zwi-

schen Judentum und der Kultur Babylons, Assyriens, Arabiens; aber keineswegs zwischen Judentum und Griechentum. „Die Gegensätze sind hier grell gepaart, des Griechen Leichtsinn und der Gottesgedanke Judäas" (Heine).

Der Jude Philo, dem Cohen die Rolle eines Mittlers zwischen Moses und Plato zuschreibt (Ethik des reinen Willens, S. 200; Der Begriff der Religion, S. 7), hat wohl das Christentum vorbereitet, vermochte aber nicht, Griechentum und Judentum zu versöhnen. Bezeichnet doch Cohen selber den Logos des Philo als „die größte Ablenkung, welche im Horizonte des Prophetismus denkbar ist: die Frage nach einem Mittler zwischen Gott und Mensch. Eine Profanierung der Transzendenz Gottes, wie sie innerhalb des prophetischen Monotheismus nicht schroffer gedacht werden kann" (Religion und Sittlichkeit, S. 39).

Die philonische Gnosis konnte im Judentum keine Wurzeln fassen und mußte, wie die Ausläufer der Logos-Idee, in das Christentum münden. Überhaupt blieb die alexandrinisch-jüdische Theosophie ohne tiefgehende Wirkung auf den Werdegang des Judentums. Nicht weil uns viele Werke dieser Literatur verlorengingen: sie sind verlorengegangen, weil sie vergessen wurden, und sie wurden vergessen, weil sie einen apologetischen und somit nur zeitlichen Charakter hatten. Diese Literaturgattung stellt ein Flickwerk dar, die mißlungene Anstrengung gekünstelter Deutungen, die das Judentum vor dem Forum des Griechentums rechtfertigen sollten. Sie war eine Forderung der Stunde und konnte keine Dauerwerte schaffen. Die allegorischen und sibyllinischen Bücher mit ihrem ge-

wollten, gezwungenen Kommentieren und Interpretieren — Interpretation ist das Instrument der Apologetik — haben keinen Eingang in das Judentum gefunden und erwiesen sich ohnmächtig in ihren synkretischen Versuchen, den jüdischen Inhalt in das griechische Gewand zu kleiden.

Wohl ist der Einfluß Platons und Aristoteles' auf unsere Religionsphilosophie nicht gering einzuschätzen, aber viel bedeutender ist der Einfluß, der vom Islam auf das jüdische Denken ausging. Cohen selber stellt dem Islam das Zeugnis aus, daß er „für das Judentum in seiner Philosophie die geistige Führung hat" (Der Begriff der Religion, S. 13). Kann man denn eine schöpferische Verbindung des Judentums mit dem Griechentum darin erblicken, daß die griechischen Wissenschaften als „Köchinnen und Salbenwürzerinnen" — wie Maimonides sich ausdrückt — in die Vorhalle unserer Gesetzeslehre eingeführt wurden, um unsere Religionsgesetze nach Bedarf auch rationell zu erklären und zu bekräftigen? Selbst beim Verfasser des „More Nebuchim" reichte der Einfluß der griechischen Philosophie nicht bis zur „Mischne Thora", nur einleitend macht er von ihr Gebrauch; sein großes Lebenswerk, das für unser Gemeinwesen eine autoritative Kraft gewann, blieb in seinen Grundlagen und in seinem Lehrinhalt von der griechischen Ideenwelt unberührt.

Und noch eines. Man kann von einer Einwirkung einer bestimmten Richtung der griechischen Philosophie auf das Judentum reden, nicht aber von einer Verbindung des Judentums mit dem Griechentum schlechthin: den Geist des Griechentums macht ja nicht ausschließlich die Lehre

Platons aus, der nur einer seiner Repräsentanten ist. Viele Ergründer des Hellenismus, u. a. auch Nietzsche, sehen in Platon und in der platonischen Moralphilosophie schon Zeichen der Dekadenz des späteren Griechentums. Gleichviel, die griechische Philosophie ist mit dem Idealismus Platons und mit der „Idee des Guten" nicht erschöpft. Kann man aus ihr einen Heraklit, die Lehre von den Gegensätzen und den Grundgedanken „Der Krieg ist der Vater aller Dinge" streichen? Oder ist das Bild der griechischen Philosophie ohne die Lehre des lachenden Philosophen und ohne die Schulen der Zyniker und der Skeptiker vollständig? Und hatten denn diese Philosophien einen nennenswerten Einfluß auf das Judentum?

Wohl hat der Geist des Judentums den Einfluß des Neuplatonismus seit Salomo ibn Gebirol (Avicebron) in einem hohen Grade erfahren. Es war die Einwirkung des Pantheismus, die in allen Schöpfungen der Kabbalah unverkennbar ist. Cohen erklärt aber den Pantheismus als den schroffsten Widerspruch zum Judentum (D. Begr. d. Rel., S. 27). Auf diese Beziehung des Judentums zur griechischen Ideenwelt kann er sich also für seine Theorie nicht berufen.

Worin besteht jedoch die schöpferische Verbindung zwischen Judentum und Griechentum?

⋆ ⋆ ⋆

Noch weniger wird diese Frage beantwortet, wenn wir Hermann Cohens eigene Lehre vom Geist des Judentums betrachten.

Er hat das Wesen des Judentums tief erfaßt und es auf den Gegensatz zu allen aus dem Mythos entstandenen Kulturen richtig eingestellt. Er lehrt:

Dem Mythos geht die sittliche Erkenntnis ab, die das Menschsein vom Natursein unterscheidet. Er prägt daher keine Normen für das Verhältnis zwischen Mensch und Mensch. Er ist auf das Sein, nicht auf das Seinsollen gerichtet; ist auf das Verhältnis zwischen Mensch und Gott festgebannt, sucht die Natur Gottes, das Wesen des Schöpfers und des Alls zu ergründen. Die Götter des Mythos verkünden den Menschen Glück oder Unglück, Sieg oder Untergang, nicht aber: was gut und was böse sei.

Hingegen entsteht der prophetische Gedanke Gottes auf Grund des Verhältnisses zwischen Mensch und Mensch. Von dieser Stufenleiter erst erhebt sich die Beziehung auf Gott. Nicht das metaphysische Interesse an der Natur, am Wesen Gottes bewegt die jüdische Religion; sondern das Wissen um das Gute. Daher die Auflehnung gegen die Attribute Gottes.

Die Idee der Menschheit ist daher nicht in der griechischen Philosophie entstanden, die auch in der platonischen Tiefe noch mit dem Mythos der vaterländischen Götter verwachsen blieb. Mit der Menschheit hat der Mythos nichts gemein; ihn interessiert höchstens das Geschlecht, der Stamm, die Nation: auf die Menschheit hat kein heidnischer Mythos jemals den Blick gerichtet. Die Idee der Menschheit ist die Frucht der Idee der Gotteseinheit. Die Einheit Gottes bedeutet von vornherein nichts anderes als die Einheit der Menschheit. Der Eine Gott vereinigt die Eine Menschheit. Der Einzige Gott bildet sowohl den Gegen-

satz gegen die Vielheit der Götter, als auch gegen die Vielheit der Menschen und Völker.

In der Messiasidee gelangt erst der jüdische Gottesbegriff zu seiner Prägnanz und seiner höchsten Vollendung: in der Idee der Zukunft. Gott bedeutet die Bürgschaft für die Realität der Sittlichkeit. Es besteht eine Korrespondenz zwischen den zwei Seinsarten, zwischen dem Sein des Sittlichen und dem Sein der Natur. Der jüdische Gott ist der Gott der Wahrheit: die Sittlichkeit ist Wahrheit, weil Zukunft aller Wirklichkeit. Vielleicht charakteristischer noch als die Einzigkeit ist die Wahrheit für den Monotheismus gegenüber den Göttern des Mythos.

Nicht: es ist gut, sondern: es wird gut sein — besagt die messianische Gottesidee mit ihren Begriffen der Wahrheit und der Zukunft. Die Hoffnung ist den Griechen nur eitler Affekt; von keinem höheren Wert als ihr Gegensatz, die Furcht. In diesem Verhältnis zur Zukunft bleibt der Mythos befangen. Er verlegt die Sittlichkeit rückwärts in die Vergangenheit; sie wird ihm zu einem verlorenen Paradies.

So ist der jüdische Monotheismus eine rückhaltlose Verneinung des Pantheismus, der im Mythos seinen Urquell hat und Gott in der Natur erkennt, in Natur nivelliert. Der Pantheismus ist Naturalismus; er resorbiert die Sittlichkeit in Natur. Es gibt daher keinen Ausgleich zwischen Monotheismus und Pantheismus. Das Pan der Natur ist der absolute Widerspruch zur Einzigkeit Gottes. Der Einheitsgedanke bei Xenophanes hat mithin nicht den Sinn des Monotheismus, weil nicht den Sinn der Einzigkeit. Xenophanes verknüpft Gott und Welt: die Welt hat Einheit und Gott

hat Einheit. Diese Analogie bedeutet letzten Endes: Gott hat Einheit mit der Welt. So wurden die Eleaten die Begründer des Pantheismus. Der Gedanke läßt sich auch nicht halten, daß Anaxagoras mit seinem *νοῦς* den Monotheismus der Metaphysik inauguriert hätte. Im Gegensatz zu allem Mythos und Pantheismus lehrt aber der Monotheismus die Transzendenz Gottes. „Die Transzendenz aber kommt nicht von diesem Stichworte Platons her, sondern von dem Gotte der Propheten.“ (Vgl. Ethik des reinen Willens, S. 52, 203, 380—383, 407—408, 439; Religion und Sittlichkeit, S. 30, 32, 40—48; Der Begriff der Religion, S. 27, 33, 45—46; Liebe und Gerechtigkeit in den Begriffen Gott und Mensch, Jahrb. f. jüd. Gesch. und Lit. 1900, S. 76, 78; Die Religion der Vernunft, S. 135, 181, 292—294, 343, 364, 374, 406, 412, 518.

Cohen sieht also einen unversöhnlichen Gegensatz zwischen der jüdischen Religion und allem Pantheismus, eine unüberbrückbare Kluft zwischen dem Geist des Judentums und allem anderen im Mythos verwurzelten Kulturgeist, mithin auch zwischen Judentum und Griechentum. Er betont, daß der in der griechischen Kosmologie auftretende Einheitsgedanke keine Berührungspunkte mit dem jüdischen Monotheismus hat. Er stellt fest, daß die Hoffnung als sittliche Antizipation der Zukunft, das Grundmotiv des — als „neue Art des Denkens“ bezeichneten — Messianismus, den Griechen fremd war. Er behauptet mit Nachdruck und Entschiedenheit, daß die Idee der Menschheit, die er zum Grundbegriff des Judentums erhebt, nicht in der griechischen Philosophie aufgegangen ist, welche „in der platonischen Tiefe selbst mit dem Mythos der vaterländischen Götter verwachsen blieb“.

Wie soll man es nun verstehen, daß er im Jahre 1915 plötzlich eine schöpfersiche Verbindung des Judentums mit dem Griechentum entdeckt?

* * *

Hätte Cohen seine Lehre über das Judentum im Unterschiede von allen im Mythos verankerten Kulturen bis zu letzter Konsequenz geführt, so wäre er nicht in Versuchung gekommen, Judentum mit Deutschtum und zu diesem Behuf — als Zwischenglied der Vergleichung — zuvörderst Judentum mit Griechentum zu verbinden.

Es genügt nicht, das Judentum als Sittenlehre zu erfassen. Es gibt auch andere Sittenlehren, die jedoch ihren Ursprung im Mythos haben. Man muß das spezifische Merkmal der jüdischen Sittenlehre bestimmen. Die Erkenntnis der zwei Seinsarten, die Sonderung des Gottesseins vom Natursein macht noch nicht das Wesen der jüdischen Religion aus.

Die Eigenart der jüdischen Religion ist das Gesetz, die Gesetzesverfassung. Auch viele mythischen Religionen sind von sittlichen Tendenzen durchwirkt, aber keine von ihnen hat die Funktion einer Gesetzesgebung; keine von ihnen ist ein Kodex von Riten, Sitten- und Staatsgesetzen. Die Opposition gegen den Mythos hat mit dem kosmologischen auch das metaphysische Motiv unterbunden und die Orientierung des Geistes vom Universum auf den Menschen, vom theoretischen Interesse auf das praktische Wissen vom Guten und Bösen gelenkt. Die jüdische Religion kennt, im Grunde genommen, keine Metaphysik. Ihre Religionsphilosophie ist sehr spät und unter fremden

Einflüssen entstanden. Unsere Religion hat Normen, Gebote und Verbote, aber keine Ideologie, keine Lehrgrundsätze, keine Dogmen; diese kamen erst im Mittelalter hinzu und eigentlich nur als systematische Leitsätze. Kurz, die jüdische Religion ist Gesetzeslehre und nicht Ideenlehre.

Spinoza und Mendelsohn erkannten diese Eigenart und Signatur, den Wesenszug der jüdischen Religion als einer Gesetzesverfassung. Cohen kann es ihnen nicht verzeihen, um so weniger als Kant sich durch sie verleiten ließ, vom Judentum zu sagen, es sei eigentlich gar keine Religion; denn: „der jüdische Glaube ist seiner ursprünglichen Einrichtung nach ein Inbegriff bloß statutarischer Gesetze, auf welchem eine Staatsverfassung gegründet war". (Vgl. Cohen: Innere Beziehungen der Kantischen Philosophie zum Judentum, 28. Bericht der Lehranstalt für die Wissensch. des Judentums in Berlin; Spinoza über Staat und Religion, Jahrb. für jüd. Gesch. und Literatur, 1915.)

Die sogenannten liberalen Juden sind in ihrer vermeintlichen Apologetik nachzuweisen bemüht, daß unsere Religion den Charakter einer Ideenlehre und nicht einer Kirche hat. Diese Ansicht, die Gemeingut des modernen Westjudentums geworden ist, entstellt in ihrer richtigen Gegenüberstellung den Zusammenhang der zwei Begriffe und damit das einzigartige Gepräge der jüdischen Religion. Unsere Religion ist keine Kirche, weil sie eine Gesetzesverfassung und nicht eine metaphysische Lehre ist. Thora meint nicht Lehre schlechthin, sondern Gesetzeslehre: sie wird als Befehl, Satzung und Recht gekennzeichnet. Keine Religion wie die jüdische besitzt die normative Kraft der Bindung und Geltung; keine wie sie bestimmt und um-

zäunt die menschliche Handlung bis ins kleinste Detail; keine wie sie ist von Werken erfüllt. Sie umspannt das Dasein in seiner ganzen Mannigfaltigkeit, regelt alles Tun und Lassen, bannt das Leben des einzelnen und der Gemeinschaft in Gesetzesformen, und zwar vom Intimsten und Keuschesten bis zum Äußerlichsten und Profansten. Unsere Exilfürsten, Geonim, Rabbanim waren nicht Geistliche und Seelsorger; sie waren Vorsteher und Verwalter unseres Gemeinwesens; sie waren Richter, sie hatten aber nicht den Aspekt der Heiligen.

Aller Zauber des Pantheismus, dem auch die jüdische Religion nicht widerstehen konnte, vermochte daher nicht, sie in ihren Grundlagen zu erschüttern. Die Kabbalah hatte keine Spaltung im Judentum hervorrufen können, da sie nur eine theoretische Neuerung und keine praktische Reform sein wollte; sie hat am Gesetz nicht gerüttelt. Nur Differenzen, die eine Reform des Gesetzes erstrebten, haben der Einheitlichkeit des Judentums Abbruch getan: wie die Sekten der Essäer, Sadduzäer, Karäer. Das Christentum mußte sich vom Judentum loslösen, als die paulinische Richtung mit ihrer Ankämpfung gegen den „Fluch des Gesetzes“ zur Vorherrschaft gelangte. (Vgl. das erste Kapitel meiner „Probleme des modernen Judentums“, Jüdischer Verlag, Berlin, 1918. Krisis und Entscheidung. 1921.)

So konnten auch die Ideen des Griechentums nicht in das Innere des legislatorischen Judentums eindringen. Sie bewegten sich immer an der Peripherie unserer Erkenntnis, an den Grenzen unserer Religionsphilosophie, erfüllten höchstens die Aufgabe, als „Köchinnen und Salbenwürzerinnen“ der Gesetzeslehre gewisse Hilfsdienste zu leisten; haben aber die Gesetzesverfassung nicht beeinflußt. Es

ist bedeutsam, daß Maimonides den Lehren der griechischen Philosophie, die er in seinem apologetischen, arabischen Werke „More Nebuchim“ verwertete, keine Einwirkung auf seinen hebräischen Kodex „Mischne Thora“ gewährte; die fremden Lehren schwächten nicht im geringsten die „Starke Hand“ (Jad hachasakah). Deshalb auch konnte dieser Kodex ein Eckstein in unserem Religionsgebäude werden.

Das Judentum hat sich unmöglich mit dem Griechentum schöpferisch verbinden können. Wäre das Judentum eine solche Verbindung eingegangen, so müßte es den Geist des Gesetzes und somit seinen Ursprung und Urgrund aufgeben. Das Christentum hätte sich mit dem Griechentum nicht verbinden können, hätte es nicht in seiner jüdischen Lehre den Lebensnerv dieser Lehre getötet; hätte es nicht die Suprematie des Gesetzes verworfen und sich in einen unversöhnlichen Gegensatz zum Judentum gestellt.

2

Judentum und Christentum.

Das Christentum — es ist ein Grundpfeiler, auf dem Cohen die Brücke zwischen Deutschtum und Judentum baut. Er zieht scheinbar folgende Schlüsse: Das Judentum ist Quelle des Christentums, das Christentum Quelle des Deutschtums, folglich ist das Judentum auch Quelle des Deutschtums.

Nach dieser Analogie müßte aber das Judentum als Quelle der Geisteskultur aller christlichen Völker angesehen werden. Warum nimmt Cohen den Vorzug der Ver-

bindung mit dem Judentum nur für das Deutschtum in Anspruch? Warum werden die Christen aller anderen Länder aus dieser Einbeziehung ausgeschlossen? Weil die jüdische Quellkraft des Christentums, meint Cohen, erst im Protestantismus lebendig und wirksam geworden ist, der Geist des Deutschtums wiederum im Protestantismus seine wahrhafte Ausdrucksform gefunden hat. Wie steht es nun um die Millionen deutscher Katholiken? Sie werden es vielleicht Hermann Cohen verzeihen, daß er sie des Bündnisses mit dem Judentum nicht würdigt. Aber werden sie nicht dagegen Verwahrung einlegen, daß er ihnen ihr Deutschtum und ihren Anteil an deutschem Volksgeist abspricht?

Cohen sieht das innigste Band zwischen Deutschtum und Judentum im Idealismus, der ihnen beiden gemeinsam sei.

1. „Die deutsche Philosophie ist Idealismus." Cohen bleibt den Beweis für die Behauptung schuldig. Ebenso wenig beweist er, daß der Idealismus, der „das Gewissen der Philosophie und der Wissenschaft" ist, nur der deutschen Philosophie eigen ist und jeder anderen, z. B. der französischen Philosophie abgeht. Er verweist auf die Lehren von Nikolaus von Cues, Leibniz, Kant. Aber da stoßen wir gleich auf eine einfache, aber schwerwiegende Frage: Und Hegel? Warum wird dieser große Denker nicht zu den deutschen Philosophen gezählt? Die Antwort ist klar: da Hegel nicht Idealist — im Cohenschen Sinne — ist, kann er nicht als ein Vertreter deutscher Philosophie betrachtet werden, welche nach der Voraussetzung im Idealismus begründet ist. Das ist ja die reinste petitio principii. Cohen verurteilt Hegel wegen des Lehr-

satzes: „Was vernünftig ist, das ist wirklich“ und sagt: „Hier zeigt sich der himmelweite Unterschied zwischen Hegel und Kant, denn Kant würde sagen: Was vernünftig ist, das ist nicht wirklich, sondern es soll wirklich werden. Der Unterschied zwischen Sein und Sollen unterscheidet nicht nur allgemein zwei Welten, sondern hernach auch die Weltanschauung der pantheistischen Metaphysik und der des ethischen, weil des theoretischen Idealismus“ (Eth. des reinen Willens, S. 314). „Das ist der Grund und die Wurzel des Materialismus, in welchem der Materialismus der Geschichtsansicht gegründet ist, welche zum tiefen Schaden alle sozialistischen Gedankenkreise beherrscht“ (Eth. d. r. W., S. 239). „Der Materialismus der Geschichtsansicht ist der schroffste Widerspruch zu dem ethischen Idealismus“ (Rel. u. Sittlichkeit, S. 16).

Darf aber Cohen einen Hegel aus der deutschen Philosophie streichen? Kann er den mächtigen Einfluß der materialistischen Geschichtsansicht auf die deutsche Denkart bestreiten?

Und die historische Rechtsschule mit Savigny an der Spitze — der Staat sei „die leibliche Gestalt der geistigen Volksgemeinschaft“, „die organische Erscheinung des Volkes“ — wie will Cohen diese Schule aus der deutschen Geisteswissenschaft ausschalten? Oder kann er sie in den von ihm definierten deutschen Idealismus einreihen? Sagt er ja von ihr: „Die historische Rechtsschule wurzelt in einem Naturalismus, der sich nach der üblichen Art des Spiritualismus als solcher ausstattet und darstellt“ (Eth. d. r. W., S. 238).

Und Schopenhauer? Gehört er nicht in die deutsche

Philosophie? Freilich sagt Cohen: „Daß Schopenhauer den Optimismus verrucht nennen konnte, dieses eine Wort deckt die Leere der ethischen Gesinnung auf, die in der politischen Gesinnung dieses Mannes an den Tag kommt" (Eth. d. r. W., S. 280). Hat aber Cohen das Recht, große deutsche Denker, die nicht in seinem Sinne Idealisten sind, aus der deutschen Philosophie zu verweisen?

Und Nietzsche mit seiner Lehre vom Ich und vom Willen zur Macht? Gar viele finden in ihr den echten, von fremdem Beiwerk befreiten nationalen Ausdruck der deutschen Geistesrichtung. Jedenfalls kann man einen Nietzsche nicht aus der deutschen Philosophie wegleugnen.

Und Spinoza, „der auch an der Formel keinen Anstoß nahm, daß das Recht mit der Macht identisch sei" (Eth. d. r. W., S. 436); der Vater des philosophischen Pantheismus, von dem Cohen wiederholt sagt, daß er den größten Gegensatz zum ethischen Idealismus bilde (s. die Kapitel „Das Ideal" und „Die Idee Gottes" in der Eth. d. r. W.) — wie umfangreich und tief ist doch die Einwirkung der spinozistischen Weltanschauung vorzugsweise auf deutsches Denken und Fühlen, auf deutsche Philosophie, Geisteswissenschaften und Poesie? Cohen selbst unterschätzt ja nicht diese Tatsache, die er allerdings schmerzlich bedauert: „So ist es aber gekommen, daß nach Kant Spinoza die innere Führung des Geistes erlangte" (Die religiösen Bewegungen der Gegenwart, S. 20).

Cohen hebt noch ein Merkmal des deutschen Idealismus hervor: die Humanität. Damit wird der deutsche Geist durch den Begriff der Menschheit mit dem Judentum in eine weitere innere Beziehung gesetzt. Und die französische humanité? Cohen erwidert: „Was den deutschen

Begriff der Menschheit von der Humanité der französischen Revolution unterscheidet, das besteht in der ethischen Begründung. Menschheit des Deutschtums allein ruht auf dem Grunde der Ethik" (D. u. J., S. 28). Aber an einer anderen Stelle sagt er: „Und bei dem Zusammenhang und Einklang mit der vorbildlichen Ethik des neuen Weltalters, das mit der französischen Revolution begonnen hat, dürfen wir für beide (Recht und Kulturmacht) zugleich Trost und Hoffnung fassen" (Innere Beziehungen der Kantischen Philosophie zum Judentum, S. 61).

2. Den Idealismus des Judentums ermittelt Cohen in den Begriffen der Einzigkeit, der Reinheit der Seele („Mein Gott, die Seele, die du mir gegeben hast, ist rein") und der Versöhnung des Menschen mit Gott als der Erlösung des Menschen von der Sünde.

Andererseits beruht nach Cohen auf denselben Begriffen der Gegensatz zwischen Judentum und Christentum. Wenn sie aber das Judentum vom Christentum scheiden, so scheiden sie das Judentum auch vom Deutschtum; ist doch nach Cohen das Christentum die Quelle des Deutschtums. Liegt nicht hier ein offenbarer Widerspruch vor?

Cohen sieht im jüdischen Begriff der reinen Seele einen Gegensatz zur christlichen Lehre von der Sünde. Er sagt: „Und wundern darf man sich vor allem nicht darüber, daß der Haß der Menschenverächter und Selbstvergötterer vorab die Juden betrifft: die wir niemals die Erbsünde anerkannt haben, sondern in unserem täglichen Morgengebete für die Reinheit der Seele Gott danken . .

Heilig ist der Mensch nicht. Die Heiligkeit eines Menschen gilt uns als Blasphemie. Aber rein ist der Mensch, seine Seele ist rein" (a. a. O. S. 56). Und ein anderes Mal: „Die Reinheit des Herzens ist das Fundament der Gesinnung, und diese wird als ein besonderer Vorzug des Christentums behauptet. In dem Erleben will man nun jetzt dieser Gesinnung den tiefsten Grund gegraben haben. Indessen zeigt sich wiederum die schroffe Differenz. Selig sind, die reinen Herzens sind, denn sie werden Gott schauen. So wird mit der Seligkeit das reine Herz verbunden. Dagegen bittet der Psalm um das reine Herz für die Erneuerung des Lebens. ‚Ein reines Herz erschaffe mir, Gott, und einen gegründeten Geist erneuere in meinem Innern.' Es ist hiernach das reine Herz und der feste Geist die Aufgabe einer Schöpfung und einer unaufhörlichen Erneuerung; nicht aber ein Besitz, weder im Diesseits noch im Jenseits . . . Auch als Paraklet der Gesinnung darf uns nicht die Idee des Menschen, mithin kein Christus als Vorbild gelten; in Gott allein, daher im Vertrauen auf ihn wurzelt die Kraft zum unaufhörlichen Ringen nach reiner Gesinnung" (Die rel. Bew. d. Gegenw., S. 17). Vgl. auch Cohens Ausführungen über den christlichen Begriff der ewigen Verdammnis (Rel. und Sittl., S. 52) und über den jüdischen Glauben an die Kraft des Menschen, sich von der Sünde zu reinigen (Der Begr. d. Rel., S. 104).

Über den Begriff der Erlösung und der Versöhnung sagt Cohen:

„Hier scheidet sich nun aber im Begriff der Religion das Judentum vom Christentum. Denn im reinen Monotheismus des Judentums hat der Gott der Gnade und Vergebung nur diese Bedeutung: das Ziel,

den Erfolg, den Sieg der sittlichen Selbstarbeit des Menschen zu verbürgen ... Die Transzendenz Gottes bedeutet die Suffizienz des Menschen für die Behauptung des Menschentums. Das Christentum hingegen nimmt an der Zweideutigkeit des Pantheismus teil und läßt schon an der sittlichen Arbeit selbst den Gott im Menschen teilnehmen" (Der Begr. der Rel., S. 66). „Während im Judentum das Verhältnis zwischen Mensch und Mensch aufgerichtet wird, wogegen Gott in den Hintergrund des Ideals zurücktreten muß, wird im Christentum das unmittelbare Verhältnis zwischen Mensch und Gott wieder aufgerichtet ... Die Unmittelbarkeit soll nämlich den Mittler einschließen. Darum muß Gott zum Mittler werden, damit das Verhältnis zwischen Gott und Mensch unmittelbar werde. Dies ist die Differenz vom Judentum" (Rel. und Sittl., S. 44 u. 46).

Und wieder über den Begriff der Erlösung und des Messias: „Wir sind damit auf die schon äußerlich schärfste Differenz zwischen Judentum und Christentum gekommen ... Denn Christus ist der Erlöser des Individuums, und nur dadurch kann er und will er es auch für die Menschheit bedeuten. Der Messias hingegen ist der Erlöser der Menschheit, und nur dadurch kann er und will er es auch für das Individuum werden" (a. a. O. S. 51).

Also die gleichen Momente, die das Judentum und Christentum scheiden, stellen die Verbindung dar zwischen Judentum und dem als Idealismus gekennzeichneten Deutschtum, das seine Grundquelle doch im Christentum hat. Ich will hier nicht die Richtigkeit der

Cohenschen Abgrenzungen zwischen Judentum und Christentum untersuchen; ich führe nur Cohen gegen Cohen an, seine großen Lebenswerke gegen seine jüngste Schrift.

Man kann es kaum begreifen, wie Cohen in einem Nachwort zur zweiten Auflage des „Deutschtum und Judentum“ sagen darf: „Mein Bestreben war mein ganzes Leben hindurch und so besonders in dieser Schrift, Christen und Juden zu lehren, daß der Widerspruch zwischen diesen beiden geschichtlichen Erscheinungen in der Gegenwart ein trügerischer ist.“ Nicht: „besonders in dieser Schrift“, sondern ausschließlich in ihr sucht er den Gegensatz zwischen Judentum und Christentum auszugleichen. Wir müssen aber Cohen gegen sich selbst in Schutz nehmen und feststellen, daß er sein „ganzes Leben hindurch“ bemüht war, diesen Gegensatz nicht vertuschen zu lassen.

* * *

Auch abgesehen von diesem inneren Widerspruch, abgesehen von diesen Differenzierungsmomenten, auf die Cohen immer als auf die tiefsten Gegensätze zwischen Judentum und Christentum hinzuweisen pflegte, auf die er aber jetzt die Brücke zwischen Judentum und Deutschtum durch Vermittlung des Christentums baut, muß das verbindende Zwischenglied an und für sich fragwürdig erscheinen. Kann man die Kultur der christlichen Völker und insbesondere die des deutschen Volkes im wissenschaftlichen Sinne als christlich beurteilen und bewerten? Ist nicht der Terminus: c h r i s t l i c h e K u l t u r nur ein populärer Ausdruck für den Schein und kein adäquater

Ausdruck für das Wesen dieser Kultur? Sie ist römisch, griechisch und alles andere als christlich. Jean Paul fragt: „Wir haben einen ewigen Juden, wo aber ist der ewige Christ?“ Er könnte einfacher fragen: Wir haben Juden, wo sind aber die Christen? Judentum ist eine Realität, Deutschtum ist eine Realität, Christentum aber ist eine Fiktion oder eine Antizipation, ist eine dünne Übertünchung tiefer unchristlicher Kulturschichten. Es gibt eine christliche Lehre, aber kein christliches Leben. Ist denn der christliche Staat christlich? Ist der Begriff des Christentums mit dem der Macht vereinbar? „Ein christlicher Staat, eine christliche Politik ist eine Schamlosigkeit, eine Lüge, etwa wie eine christliche Heeresführung“ (Nietzsche). Sind die ununterbrochenen christlichen Judenverfolgungen christlich? Wenn es je wahre Christen gab, so waren es die ersten Judenchristen, und gibt es heute Christen, so sind sie vielleicht unter den christelnden Juden zu suchen . . . Aber die Kultur der christlichen Völker ist trotz aller Macht der Kirche in ihrem Wesensgrund unchristlich geblieben. Oder sollte etwa der Weltkrieg die Existenz einer christlichen Kultur beweisen? Israel Zangwill meint, dieser Krieg bedeute den Bankrott des Christentums. Dieses Urteil ist ungerecht, da die Voraussetzung falsch ist, als ob Christentum eine geschichtliche Kulturwirklichkeit wäre, die bankrott hätte werden können.

Von einem großen Denker wie Hermann Cohen darf man verlangen, daß er den Geist einer Kultur nicht nach ihrem usurpierten Namen beurteilt, sondern nach ihren Wurzeln, nach den lebendigen Kräften, die in ihr auch unbewußt wirken.

Das Deutschtum hat vielleicht ein besonderes Recht, sich dessen zu rühmen, daß das Christentum nicht vermochte, das nationale Gepräge des deutschen Kulturgeistes, des Germanentums zu verwischen. Nicht christliche Demut, sondern germanischer Mut bestimmt die Eigenart des deutschen Geistes. Nicht christliche Askese, sondern hellenische Lebensfreude. Nicht umsonst haben sich berufene Vertreter des Germanentums mit Stolz Antichristen genannt. Sie kämpften für die Reinheit des Deutschtums, für die Befreiung der Siegfried-Seele, die in der Dürre des fremden Dogmas darbte.

Ist nicht der *Pantheismus* — den Cohen als den größten Widerspruch zum Monotheismus versteht und verwirft — ein Grundelement des deutschen Geistes? Cohen gibt an einer Stelle zu, daß „trotz *scheinbarer* Anerkennung und Verjüngung des Christentums dennoch vielmehr der Pantheismus an seine Stelle trat“ (Die rel. Bew. d. Gegenw., S. 20). Es ist nicht von ungefähr, wenn der *Spinozismus* eine so mächtige Wirkung in Deutschland ausgelöst und Dichter und Denker wie Goethe, Herder, Schelling, Schleiermacher u. a. m. schöpferisch befruchtet hat. Auch nicht zufällig hat der *Antisemitismus* gerade in Deutschland und im Deutschtum einen guten Nährboden gefunden: Judentum und Deutschtum sind zwei urtiefe Weltanschauungen, zwei große Kultursysteme, die sich gegenüberstehen.

Cohen verletzt und schmälert die nationale Eigenart des deutschen Kulturgeistes, indem er ihm den germanischen Charakter nimmt und ihn unter dem Begriff der soge-

nannten christlichen Kultur verallgemeinert, um eine Verwandtschaft des Deutschtums mit dem Judentum herzuleiten.

3

Judentum und Deutschtum.

Gewiß hat die deutsche Kultur wiederholentlich den Einfluß des jüdischen Geistes erfahren; sei es durch die Psalmen, die vornehmlich die deutsche Lyrik befruchteten, sei es durch die Luthersche Bibelübersetzung — es ist jedoch grundfalsch, das Alte Testament oder die Propheten als eine Quellkraft des Deutschtums zu bezeichnen —, sei es durch den Anteil der Juden an deutscher Literatur, Kunst und Wissenschaft. Aber diese ästhetischen Einschläge und Zusammenhänge können keineswegs als eine wesentliche Verbindung des Judentums mit dem Deutschtum angesprochen werden; noch weniger Verbindung bedeutet der Anteil der Juden an deutschem Geistesleben, der niemals für die Deutschheit richtunggebend und lebensbestimmend werden konnte. Einwirkungen dieser und ähnlicher Art haben auch auf die Kulturen Frankreichs, Englands und Italiens stattgefunden.

Gewiß haben wir von der deutschen Umwelt, in der wir lebten, manches aufgenommen; aber wir haben auch von Spanien, Frankreich, Italien vieles empfangen. Diese Beeinflussung drang nie in die Seele des jüdischen Volkes; sie war eine dünne Schicht, die sich über unser Leben lagerte, ohne es in seinen Inhalten und Formen wesentlich zu bestimmen. Wir waren freilich nicht isoliert, wir

standen mit vielen Völkern in kultureller Wechselbeziehung und tauschten miteinander geistige Werte aus. Allein unsere nationale Individualität hat bei all diesen Berührungen keinen dauerhaften Schaden erlitten; sie hat das Fremdartige nie gut vertragen, es mußte aus dem Volkskörper ausscheiden. Wäre es angängig, das Judentum auf die fremden Einflüsse, denen es zeitweilig ausgesetzt war, zurückzuleiten und einzustellen, so könnte man in dieser analytischen Zerstückelung auch finden, daß der jüdische Geist mit dem Geiste der Slawen eine Verbindung einging. Viele synagogale Gesänge im Osten sind von Motiven slawischer Melodien durchwirkt, viele jüdische Volkssitten (z. B. unsere polnische Tracht, die Purimspiele u. a. m.) sind fremden Ursprungs, gegen die wir uns seinerzeit wehrten, die aber in Generationenfolge heilige Nationalbräuche geworden sind, von denen unsere Weisen sagen: „Die Sitte Israels ist Gesetz." Die Fremdschicht, die dem Volkskörper in der Diaspora anhaftet, blieb Außenwerk, Beistrich, konnte jedoch nicht eine Verbindung ergeben. Zu groß ist die Kluft zwischen Israel und den anderen Völkern, als daß es für das Judentum möglich wäre, sich mit einem fremden Geiste zu paaren, auch wenn es jahrhundertelang in der Mitte des fremden Volkes sein Exil hatte. Hat sich ein Teil der Juden — der Juden, nicht des Judentums — mit der fremdnationalen Kultur verbunden, so ging er in ihr auf und trat eo ipso aus dem Judentum aus, wenn auch nicht auf dem Wege der Taufe: die Assimilation als nationaler Übertritt hat die gleiche, wenn auch weniger sichtbare Wirkung des Austritts wie die religiöse Taufe. Unsere Assimilanten konnten daher höchstens ihr Judesein subjektiv vernichten,

nicht aber das Judentum objektiv assimilieren. Insofern also eine innere Verknüpfung der Juden mit einer fremden Kultur sich vollzogen hat, war es eine Auflösung der Juden in ihrem Wirtsvolk, das Erlöschen ihres Judentums, nicht eine Verquickung des Judentums mit dem Geist des Wirtsvolkes. Wie man von keiner schöpferischen Verbindung zwischen Judentum und Franzosentum auf Grund unseres französischen Exils reden kann, ebensowenig kann von einer schöpferischen Verbindung zwischen Judentum und Deutschtum auf Grund unseres deutschen Exils die Rede sein. Und wie das französische Galuth, wird wohl auch das deutsche Galuth keine tiefen Spuren im jüdischen Geiste zurücklassen.

Man ziehe folgende Erscheinung in Erwägung. Das Gros der Juden spricht eine deutsche Mundart: den *Jargon*. Die Sprache ist einer der wichtigsten nationalkulturellen Faktoren der Assimilation. So hätte eigentlich der Jargon eine assimilatorische, d. h. germanisierende Wirkung auf die Juden ausüben müssen. Doch hat sich die jargonsprechende Judenheit trotz jahrhundertelangem sprachlichen Anschluß kulturell dem Deutschtum nicht assimiliert. *Auch das jüdische Bewußtsein blieb national unverletzt*; nicht das leiseste Gefühl einer Zugehörigkeit zum Deutschtum oder auch nur einer geistigen Gemeinschaft mit deutscher Art ist im jüdischen Bewußtsein anzutreffen. Wir haben die fremde Sprache judaisiert; sie heißt auch: Jüdisch.

Viele, wie auch Cohen, wollen jetzt im Jargon ein kulturelles Bindeglied zwischen Judentum und Deutschtum entdeckt haben. Aber gerade das Schicksal dieses deutschen Dialektes spricht gegen sie. *Er zeugt von der Wesens-*

fremdheit zwischen Judentum und Deutschtum, da nicht einmal der mächtige Einfluß der Sprache imstande war, uns auch im mindesten im Denken und Fühlen zu germanisieren.

Kurz: weder wurde das Deutschtum durch das Christentum judaisiert, noch das Judentum durch den Jargon germanisiert.

Bakunin sagt: Die Juden haben sich die deutsche Sprache als Nationalsprache angeeignet, so daß die Kosaken glaubten, die Deutschen wären nur getaufte Juden . . . Will Cohen noch weiter gehen und nicht nur Judentum im Deutschtum, sondern auch Deutschtum im Judentum entdecken?

Gewiß besteht eine kulturelle Verbindung zwischen Deutschtum und der deutschen Judenheit — wie zwischen Franzosentum und den Juden Frankreichs und dergleichen — aber nicht zwischen Deutschtum und Judentum im allgemeinen. Oder will etwa Cohen das Wesen des Judentums nicht nach den festen Wurzeln des jüdischen Volkstums im Osten, sondern nach dessen entkräfteten Zweigen im Westen beurteilen? Will er als Repräsentanz und Musterbild des jüdischen Geistes den jüdischen Assimilationstypus und doch nicht die Assimilanten überhaupt, sondern ausschließlich die deutschen Assimilationsjuden gelten lassen? In der Tat, Cohen verfährt so.

Gewiß kann man viele Vergleichsmomente und Ähnlichkeiten zwischen dem jüdischen Volke und dem deutschen finden. Und nicht nur in dem ihnen gemeinsamen

Wissensdurst, in der jüdischen Pflicht des Thorastudiums und der deutschen Schulpflicht; oder in den ihnen gemeinsamen Zügen des sittlichen Ernstes und der sittlichen Achtung vor allem Geistigen und allem Menschlichen (Treitschke: „Die menschliche Achtung vor allem Menschlichen ward dem Deutschen zur anderen Natur" — meint auch, wie aus dem Zusammenhange dieses Satzes hervorgeht: vor allem Geistigen). Cohen könnte auf tiefere Analogien hinweisen, z. B. auf die Seelenanlage der nach Wissen und Gewißheit strebenden Wahrhaftigkeit, die beiden Völkern innewohnt. Wahrheit ist nicht nur, wie unsere Weisen sich ausdrücken, der Stempel des jüdischen Gottes und nicht nur die Triebkraft des prophetischen Pathos; sie ist der bleibende Grundzug unseres Volkscharakters in all unseren Wandlungen, selbst wenn sie in der Verzerrung der Assimilation den Beigeschmack der von unseren Feinden arg mißdeuteten Arroganz erhalten hat. Die sittliche Wahrheitsliebe eines Erkenntnisdranges — und nicht bloß die psychologische, passive Schlichtheit — ist auch ein Grundzug des deutschen Volkscharakters. Daher die im Kriege besonders hervorgetretene Unbeholfenheit der deutschen Journalistik, die plumpe Art im Lügen; die anderen haben diese Kunst besser verstanden und hatten mit ihr auch mehr Erfolg. Es ist auch zu einem guten Teil die Wahrhaftigkeit, die das deutsche Volk für die gangbaren Kulturphrasen unempfänglich machte und es einer wertvollen Kriegswaffe beraubte . . .

Aber solche Ähnlichkeiten und Verbindungslinien zwischen Volkscharakteren beweisen nicht eine Wesensgleichheit. Viele gleichartigen Merkmale teilen die Juden auch mit den Franzosen, z. B. Witz, Esprit u. a. m. Anderseits

bestehen so tiefgreifende Gegensätze zwischen jüdischer und deutscher Geistesart, daß Nietzsche sagen durfte: „Welche Wohltat ist ein Jude unter Deutschen! Wie viel Stumpfheit, wie flächsern der Kopf, wie blau das Auge; der Mangel an Esprit im Gesicht, Wort, Haltung . . .“

Man könnte wohl einen gewissen Parallelismus zwischen der historischen Lage unseres Volkes und der aktuellen Lage Deutschlands feststellen. Wie das jüdische Volk seit zweitausend Jahren von einer Welt von Feinden umgeben ist, die es zu vernichten trachten; so ist es heute auch das deutsche Volk, das gegen eine Welt von Feinden, wie der kleine David gegen den Koloß Goliath, einen Kampf ums Dasein führt. Insgemeinhin scheint die zeitweilige Stellung Deutschlands gleichsam als eine Miniatur der geschichtlichen Sonderstellung des jüdischen Volkes. Wer ist das gehaßteste Volk der Welt? Wir Juden. Jetzt teilen wir dieses Schicksal als odium generis humani mit dem deutschen Volke. Und vielleicht wird die neue Giftsaat des Deutschenhasses manche Kräfte dem alten Judenhaß entziehen: es genügt ja ein Sündenbock . . .

Und wie die Juden nicht etwa wegen wirklicher und vermeintlicher Mängel und Laster, sondern gerade wegen ihrer Vorzüge und Tugenden gehaßt werden: wegen ihrer geistigen Fähigkeit, die es ihnen ermöglichte, trotz aller Verfolgungen sich im Wirtschafts- und Kulturleben zu behaupten, und nicht zuletzt wegen ihrer strengen Sittenlehre, die unser Volk der Menschheit gab — man hätte uns nicht gehaßt, wenn wir sozial und moralisch auf die Stufe des Zigeunervolkes gesunken wären —; so richtet sich heute der grimmige Haß gegen die Deutschen nicht wegen ihrer vielen schlechten, sondern wegen ihrer vielen guten

Eigenschaften: wegen ihres Fleißes, ihrer Tüchtigkeit, ihrer Leistungen und Erfolge, ihrer starken Individualität und ihrer geistigen Machtstellung und nicht zuletzt wegen ihrer derben, ungeschminkten Wahrhaftigkeit, die sie in den Augen der koketten, süßlichen Zivilisation als Barbaren erscheinen läßt.

In noch höherem Maße erscheint uns das deutsche Volk wie ein verspäteter Schicksalsgenosse durch den Verleumdungsfeldzug, der gegen es geführt wird. Die Verleumdungen, die man heute gegen das deutsche Volk ausstreut, haben mit den traditionellen Verleumdungen gegen die Juden ein gleiches völkerpsychologisches Rätsel an sich. Wir Juden stehen immer fassungslos vor dem Phänomen des Blutmärchens: Wie konnte man eine Anklage erdichten, die in keiner Zeit und in keinem Orte auch nur den leisesten Schein für sich hatte? Man kann sich die Einwurzelung einer Lüge denken, die eine ungeheuere Übertreibung und Verallgemeinerung ist: sie muß jedoch irgendeinen Anhaltspunkt haben. Wie konnte aber die Weltlüge des Blutmärchens, die als klassisches Beispiel einer absoluten Lüge — gleichsam ein Beispiel für die Möglichkeit einer Absolutheit in der Lüge — gelten darf, jahrhundertelang erhalten bleiben? Wenn man behauptet hätte, unsere Gesetzeslehre gebiete es uns, nicht nur das zu genießende Tierfleisch zu salzen, sondern auch den eigenen Leib während eines halben oder des ganzen Tages in einer Salzmasse liegen zu lassen, auf daß kein Tröpfchen Blut im Körper eines Juden zurückbliebe . . ., so könnten wir eine solche Albernheit noch verstehen, die in der Vorschrift des rituellen Fleischsalzens wenigstens den

Schatten eines Anhaltspunktes hat. Aber die historische Anklage wegen rituellen Genusses von Menschenblut gegen ein Volk, das selbst den Genuß eines Eies verbietet, wenn es einen Blutstropfen enthält, ist ein psychologisches Rätsel.

Wir staunen: seit Jahrhunderten leben wir unter Christen, und noch immer erdichten sie die sonderlichsten Märchen von uns und berichten von uns Dinge, als hätten sie nie einen Juden gesehen und als wären wir Höhlenbewohner. Dieses völkerpsychologische Phänomen können wir jetzt an einem anderen Volke beobachten. Selbst die nächsten Nachbarn Deutschlands, die mit ihm in tausendfacher Beziehung stehen und ihre geistige Nahrung aus ihm ziehen, erzählen von seinem Volke die tollbösesten Mären, als hätten sie nie einen deutschen Menschen gesehen und als wäre dieses Volk irgendein wilder Nomadenstamm der Wüste.

Achad Haam gewinnt dem Rätsel des Blutmärchens eine lehrreiche psychologische Betrachtung ab: Sind wir vielleicht doch im Unrecht? Wenn die ganze Welt an unsere Schuld glaubt, müssen wir uns nicht als Minorität vor dem Urteil der Majorität beugen? Wie dürfen wir annehmen, daß die ganze Welt aus Lügnern, Schurken und Narren besteht? Müßten nicht schließlich auch wir selbst an die Beschuldigungen glauben? Und ist es nicht nur natürlich, wenn ein sonst gescheiter und ehrlicher Christ sich im stillen sagt: Ich bin nicht imstande, Nachforschungen darüber anzustellen, aber da es von der ganzen Welt seit vielen Jahrhunderten behauptet wird, so muß es doch wahr sein oder wenigstens etwas Wahres an sich haben. Sind nicht alle Gesetze der Logik gegen uns? Auch das deutsche Volk

steht jetzt vor diesen Fragen, die einen zum Wahnsinn treiben können. Die Logik wird nun für immer gegen das deutsche Volk sprechen: Wenn die ganze Welt daran glaubt, muß doch daran etwas Wahres sein . . .

Es ist nun einmal die Natur der Verleumdung, daß alle Widerlegungen nicht imstande sind, sie völlig aus der Welt zu schaffen: calomniez, calomniez, il en reste toujours quelque chose. Und auch dies ist eine Eigentümlichkeit der Verleumdung: daß man die Anschuldigung nur bestärkt, wenn man sich gegen sie wehrt. Die Verleumder kennen dieses perpetuum mobile ihres teuflischen Werkes: qui s'excuse, s'accuse. In diesen psychologischen Momenten steckt die Kraft der Verleumdung und das Geheimnis ihrer Dauerhaftigkeit.

Nur wir Juden, die wir die Natur der Verleumdung am tiefsten ergründen konnten, sind gegen die Ansteckungsgefahr der Verleumdung immun. Nur wir Juden sind in der Lage, dem allgemein verbreiteten Glauben an die wahnwitzigsten Schmähungen wider ein großes Kulturvolk zu trotzen und gegen das Recht der vielen und gegen alle Logik die Behauptung zu wagen: Ja, es ist wohl möglich, daß eine ganze Welt lügt und belogen wird . . .

In unserem Mitfühlen mit diesem so sehr verleumdeten Volke ist auch etwas vom Trost gemischt, den die Gemeinschaft von Leidensgenossen bietet. Und er ist uns auch eine Genugtuung, wenn wir an den deutschen Antisemitismus denken, *der an den Verleumdungen der christlichen Welt gegen uns einen erheblichen Anteil hat.* Nun lernen die Deutschen den Wert der Beschuldigungen kennen, die Viele gegen Wenige, alle Völker gegen ein Volk erheben. Sie lernen jetzt an ihrem

eigenen Leibe den Wert des Beweises kennen: „Die ganze Welt sagt es ja . . .“

Vielleicht ist Cohen von diesem Parallelismus zwischen der geschichtlichen Lage der Juden und der aktuellen Lage der Deutschen dazu verleitet worden, Geistesverwandtschaft zwischen den beiden Völkern zu suchen.

4
Die zwiefache Treue.

Cohen sagt: „Ich glaube nur, was zunächst die Juden in aller Welt betrifft, daß auch dem Juden in Frankreich, England und Rußland Pflichten der Pietät gegen Deutschland obliegen; denn es ist das Mutterland seiner Seele, wenn anders seine Religion seine Seele ist.“ Und weiter: „Es gehört hierher, auch die Schmähungen des französischen Philosophen bloßzustellen, der mit allen Mitteln der Virtuosität und der Reklame, die leider auch reichlich in Deutschland ihr Glück machten, als ein Originalphilosoph sich aufspielte: er ist der Sohn eines polnischen Juden, der den Jargon sprach. Was mag in der Seele dieses Herrn Bergson vorgehen, wenn er seines Vaters gedenkt und Deutschland die Ideen abspricht?“ (Deutschtum und Judentum S. 35—36).

Ich will hier nicht über die Form des polemischen Auftritts Cohens gegen „diesen Herrn Bergson“ urteilen, darf aber sagen, daß diese Sticheleien gegen einen jüdischen Fachgenossen wohl auch in diesen Zeiten, d. h. auch einem „Feinde“ gegenüber nicht am Platze sind. Der Talmud verrät uns schon, daß der Biß eines jüdischen Gelehrten

sehr scharf und schmerzhaft ist; man könnte noch hinzufügen: um so schärfer und schmerzhafter, als er einem jüdischen Kollegen gilt. Es offenbart sich auch hier die tiefe Ironie unserer Tragik, wenn die zwei größten jüdischen Philosophen sich berufen fühlen, fremde Nationalkulturen zu vertreten und im patriotischen Übereifer die Feindseligkeit auch auf das Gebiet der Philosophie zu übertragen. Wären sie mit der jüdischen Volksgemeinschaft innerlich verbunden, sie würden sich nicht als Feinde gegenüberstehen, sondern als große Söhne des jüdischen Volkes miteinanderstehen, um versöhnend auf die verirrten Geister zu wirken. Und die Wirtsvölker, in deren Mitte wir leben, wären uns — allerdings etwas später — für diese jüdische Haltung eher dankbar als für den vermeintlichen Patriotismus.

Aber es ist dies ein heikles Thema, das man vielleicht in einer besseren Zeit wird erörtern können. Wir wollen jedoch die oben zitierten Sätze Cohens auf ihren Sinn prüfen.

Die Juden in der ganzen Welt hätten die Pflicht der Pietät gegen Deutschland, das „Mutterland der Seele" aller Juden sei. Nun ist die Verwandtschaft zwischen Judentum und Deutschtum lückenlos hergestellt. Sie haben einen gemeinsamen Vater im jüdisch-christlichen Gotte und ein gemeinsames Mutterland der Seele. Es ist ein altes Lied: „Einen Vater in den Höhen, eine Mutter haben wir. Gott, ihn, aller Wesen Vater, Deutschland unsere Mutter hier" (Rießer). Cohen erklärt dieses Hier als das Mutterland aller Juden. Merkt er denn nicht, daß er damit ein nationaljüdisches Kriterium sanktioniert, das ihn — horribile dictu! — zum Zionismus

führen müßte? Er sieht im französischen Juden keinen Franzosen, im englischen Juden keinen Engländer usw., sondern einen Juden, der als solcher Pflichten gegen Deutschland hat, auch wenn sie — wie in unserem Falle — den staatsbürgerlichen Pflichten zuwiderlaufen. Wenn dem so ist, wenn die französische, englische Staatsangehörigkeit den Juden vom deutschen „Mutterland seiner Seele“ nicht loszulösen vermag, so kann sie ihn um so weniger vom jüdischen „Mutterland seiner Seele“, vom Lande der Väter loslösen.

Was Cohen von den Juden Frankreichs und Englands sagt, muß ja auch für die Juden Deutschlands Geltung haben. Ist das Staatsbürgertum nicht hinreichend, um die Juden in Frankreich und England trotz jahrhundertelanger Seßhaftigkeit und erfolgreicher Assimilation als Franzosen und Engländer anzuerkennen und sie der Pflichten gegen Deutschland — das einen „Rechtsanspruch auf die Juden aller Völker“ hat (D. u. J., S. 37) — zu entheben, so kann auch das deutsche Staatsbürgertum die Juden nicht zu Deutschen machen und der Pflicht gegen das historische Mutterland jeder jüdischen Seele entheben. War sich Cohen dieser Konsequenz bewußt? Hat er nicht gemerkt, daß er mit der Statuierung einer Pflicht der Gesamtjudenheit gegen Deutschland den Standpunkt des staatsbürgerlichen Kriteriums aufgegeben und sich auf den Boden des nationalen, ja zionistischen Bekenntnisses gestellt hat?

In der neuen Auflage der Schrift macht Cohen weitgehende Zugeständnisse an den Nationalismus. Er unterscheidet Nationalität und Nation: „Staat und Nationalität

sind nicht identisch. Staat und Nation sind identisch. Der Staat erst vereinigt die Mehrheit der Nationalitäten zu der Einheit der Nation.“ Und er verlangt, „daß es Völkerrecht werden müsse für jede Naturalisierung, daß die Pietät für den ursprünglichen Staat eine rechtliche Verpflichtung bleibe und in ihrer Unverletzlichkeit, wie in ihrer Unvergänglichkeit, dem Völkerrechte gemäß für jedes positive Staatsrecht festgelegt werde“. Dieser Gesichtspunkt ist ja gerade für die jüdisch-nationale Auffassung unserer Rechtslage in den Adoptivländern maßgebend.

★

An einer anderen Stelle erörtert Cohen den Konflikt, der zwischen der Pflicht des Individuums gegen sein ursprüngliches Volkstum und seiner Pflicht gegen das Adoptiv-Vaterland besteht. Er sagt: „Wenn ein Volk untergegangen, seinen Staat verloren hat, und nunmehr einem neuen Staat eingefügt worden ist, so besteht der Konflikt zwischen der Anhänglichkeit an den verlorenen Staat und an das fortbestehende Volkstum und dem Gehorsam und dem Anschluß an das neue, das allein autoritäre Staatswesen. Nach welcher Seite zeigt dabei der Wegweiser der Treue? Wenn ein Mensch oder eine Gruppe, die sich regelmäßig ansammelt, auswandert, einem anderen Staate sich anschließt, wie teilt sich alsdann die Treue gegen das ursprüngliche und gegen das, wie man sagt, adoptierte Vaterland? Vielleicht wird an der zweiten Frage die Beantwortung der ersten leichter. Im zweiten Falle wird es außer Zweifel bleiben, daß die Treue auf das eigentliche, ursprüngliche Vaterland zu beziehen ist; der neue Staat,

in den man eingetreten, fordert den Gehorsam und die Zugehörigkeit, welche durch eine andere Tugend bezeichnet werden, sie wird uns alsbald beschäftigen. Treue hingegen entspringt der Liebe; und unausrottbar und unverwelkbar muß die Treue auf alle Geschlechter hinaus zu dem Staat und zu dem Volke in den Herzen der Menschen blühen, die aus ihnen entsprossen sind" (Ethik des reinen Willens, S. 557).

Diese Betrachtung, die, vielleicht unbewußt, die Lage des jüdischen Volkes treffend charakterisiert — verlorener Staat und fortbestehendes Volkstum — müßte Cohen zur Anerkennung des Zionismus führen.

Cohen lehrt: Der ethische Kulturbegriff ist der Staatsbegriff; das Staatsleben ist die höchste sittliche Gestaltung des Daseins, und nur im Staate gelangt das sittliche Selbstbewußtsein des Menschen zu seinem reinen Ausdruck. Er lehrt aber auch, daß es die sittliche Pflicht des Menschen ist, Treue gegen sein Volk zu bewahren, das seinen Staat verloren hat. Demnach sind die Juden dazu verurteilt, in einem ewigen Konflikt zu leben, im Konflikt zwischen der Treue gegen ihr Volk und das Land der Väter einerseits und der Treue gegen ihren jeweiligen Staat und ihr adoptiertes Vaterland andererseits. Gibt es einen besseren Ausgang aus diesem Konflikt als die Wiedervereinigung des alten Volkes mit seiner alten Heimat? Einerseits: „Sein Ich versenken in die Fülle und die Energie der sittlichen Richtungen und Betätigungen, welche in der Einheit des Staates zusammenlaufen, das machen wir zur Direktive für die Bildung des echten Selbstbewußtseins der sittlichen Persönlichkeit" (Ethik des reinen Willens, S. 410). Und andererseits: Unausrottbare und unverwelkbare Treue auf

alle Geschlechter hinaus im fremden Lande zum eigenen Volke und zur ursprünglichen Heimat; zum verlorenen Vaterland. Die Kluft wird nicht überbrückt, sondern vertieft und erweitert, wenn man Gehorsam und Treue unterscheidet. Um so mehr, da Cohen die staatsbürgerliche Pflicht nicht als formelle, gehorsame Befolgung der Gesetze versteht, sondern als tiefinnigste Hingabe, als das Versenken des Ichs in die Fülle der Staatsaufgaben, als das Einsetzen aller Kräfte des Individuums für das Wohl der Gemeinschaft, die allein in der Einheit des Staates beglaubigt wird. Wie soll der Jude sein Denken und Fühlen, seine sozialen Strebungen und Handlungen verteilen zwischen der Pflicht einer den ganzen Menschen fordernden „Treue des Gehorsams" gegen das adoptierte Vaterland und der Pflicht einer auf alle Geschlechter hinaus währenden „Treue oder Liebe" zu seinem Volke und zum ursprünglichen Vaterland? Entweder, oder: entweder wird die Treue des Gehorsams rein formeller Natur sein, eine kalte Pflichterfüllung bleiben, oder aber die Treue der Liebe wird illusorisch. In beiden Fällen macht sich der Mensch — nach Cohen — eines sittlichen Vergehens schuldig. Es ist also das Schicksal des jüdischen Volkes in seinen vielen Adoptivländern, in beständiger Tragik eines Seelenkonfliktes, eines sittlichen Zwiespaltes der zwiefachen Treue, oder — entscheidet sich der Konflikt — in beständiger Verletzung der einen oder anderen Forderung der Treue zu leben.

Es gibt mithin keine andere Lösung, keine andere Erlösung aus dieser Zweiheit als die Rückkehr des Volkes in sein Land.

Aber nicht nur unsere Feinde, gar viele Juden verweigern

unserem Volke die Gleichberechtigung. Der Nationalismus anderer wird verherrlicht, der jüdische als unethisch verdammt. Cohen preist den Staat als höchste sittliche Form des Lebens, er tritt auch für das Heerwesen ein (D. u. J., S. 46). Aber den Juden verbietet er den Staatsgedanken, rühmt an den Propheten Israels, daß sie in ihrem Kosmopolitismus ihr Vaterland preisgegeben hätten (Eth. d. r. W., S. 204) und lobt die Vorsehung ob unserer universellen Zerstreuung, ob des Verlustes unseres nationalen „Partikularismus", unseres Staates. Es ist grausam, was sich die Propheten von den geistreichen Predigern der nationalen Assimilation gefallen lassen müssen. Sie, die Propheten, sollen auch gegen den Zionismus zeugen. Welches Volk hätte einen solchen Frevel geduldet?

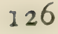
Wahrlich, ehe wir Rechtsgleichheit der Juden von den Völkern fordern, müßten wir von den Juden selber die Anerkennung der Gleichberechtigung für unser Volk erkämpfen.

* * *

Ich kann nicht meine Besprechung schließen, ohne noch ein persönliches Wort zu sagen. Denn diese Schrift war für mich als einen Schüler Hermann Cohens auch ein persönlicher Schmerz. Ich verstehe ihre gute Absicht, ihre doppelte Absicht, die deutsche und die jüdische. Ich verstehe ihren zeitgemäßen Charakter, der manches entschuldigen mag. Aber sie ist eben zu viel Absicht, und zu viel ist in ihr vom zeitgemäßen Charakter. Schließlich hat diese Tendenzschrift nur das Gegenteil von dem erreicht, was sie bezweckte: Der gewagte Versuch, Deutschtum und Judentum als wesensgleich oder wesensverwandt

darzustellen, konnte nicht glücken, ohne daß die Eigenart sowohl des deutschen als des jüdischen Kulturgeistes geschmälert wird. So hat Cohen Deutschtum und Judentum Gewalt angetan, beiden wehgetan. Und ich möchte mit Staudinger sagen: Wenn es dem Meister ebenso leid tun sollte, die Kritik seines Schülers anzuhören, wie es diesem leid tut, sie nicht verschweigen zu können, so möge er verzeihen.

Vitznau am Vierwaldstättersee. 1916.



Anhang:
COHEN-BIBLIOGRAPHIE

a) Philosophische Schriften

Drei Teile eines Systems der Philosophie. Verlag B. Cassirer.

1. Logik der reinen Erkenntnis. 2. Aufl. 1914.
2. Ethik des reinen Willens. 3. Aufl. 1920.
3. Ästhetik des reinen Gefühls (2 Bände).

Ferner (nach den Erscheinungsjahren geordnet):

Die platonische Ideenlehre, psychologisch entwickelt, in der „Zeitschrift für Völkerpsychologie", Berlin 1866.

Die dichterische Phantasie und der Mechanismus des Bewußtseins, ibid.

Mythologische Vorstellung von Gott und Mensch, Berlin 1869.

Zur Kontroverse zwischen Trendelenburg und Kuno Fischer, Berlin 1871.

Kants Theorie für Erfahrung, Berlin 1871. 3. Aufl. 1918.

Systematische Begriffe in Kants vorkritischen Schriften nach ihrem Verhältnis zum kritischen Idealismus, Marburg 1873.

Kants Begründung der Ethik, Berlin 1877. 2. Aufl. 1910.

Platons Ideenlehre und die Mathematik, Berlin 1878.

Das Prinzip der Infinitesimalmethode und seine Geschichte, Berlin 1883.

Von Kants Einfluß auf die deutsche Literatur, Berlin 1883.

Kants Begründung der Ästethik, Berlin 1889.

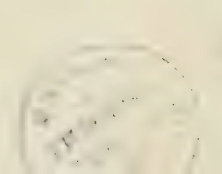
Zur Orientierung in den losen Blättern aus Kants Nachlaß, in den Philosophischen Monatsheften 1890, XX.

Leopold Schmidt, in den neuen Jahrbüchern für Philosophie und Pädagogik 1896.

Vorwort und kritischer Nachtrag zu Langes Geschichte des Materialismus, 7. Auflage 1902.

August Stadler 1910.

Über das Eigentümliche des deutschen Geistes 1914.



Der Begriff der Religion, Gießen 1915.
Der deutsche Idealismus und die Antike, Vortrag 1915.
Die dramatischen Ideen in Mozarts Operntexten, Berlin 1915.

b) Schriften, Reden und Aufsätze jüdischen Inhalts

(nach einer Zusammenstellung von Dr. B. Strauß)

1. Ein Bekenntnis in der Judenfrage. Berlin, Ferd. Dümmler, 1880.
2. Zur Verteidigung. „Der Zeitgeist". Milwaukee. Wis., 5. August 1880.
3. Der Sabbat in seiner kulturgeschichtlichen Bedeutung. Vortrag gehalten zu Berlin im Januar 1869 nebst einem Nachwort. S.-A. des „Zeitgeist". Milwaukee, 1881.
4. Die Nächstenliebe im Talmud. Ein Gutachten, dem Königlichen Landgerichte zu Marburg erstattet. Marburg, Elwert, 1888.
5. Der Religionswechsel in der neuen Ära des Antisemitismus. Allgem. Ztg. d. Judentums, 2. Oktober 1890.
6. Dem fünfzigjährigen Doctor medicinae Hrn. Sanitäts-Dr. Salomon Neumann ein Festgruß. Allgem. Ztg. d. Judent., 16. Sept. 1892.
7. Zum Prioritätsstreit über das Gebot der Nächstenliebe. Allgem. Ztg. d. Judent., 8. Juni 1894.
8. Das Judentum als Weltanschauung. Vortrag, gehalten im „Politischen Volksverein" in Wien. Blochs Österr. Wochenschrift, 25. März 1898.
9. Unsere Ehrenpflicht gegen Dreyfuß. Allgem. Ztg. d. Judent., 9. Juni 1899.
10. Das Problem der jüdischen Sittenlehre. Eine Kritik von Lazarus „Ethik des Judentums". Monatsschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judentums, Bd. 43.
11. Der 80. Geburtstag des Herrn Sanitätsrat Dr. Salomon Neumann. Allgem. Ztg. d. Judentums, 20. Okt. 1899.
12. Autonomie und Freiheit. In: Gedenkbuch zur Erinnerung an David Kaufmann. Breslau 1900. Auch als S.-A. Breslau, Schottländer, 1900.
13. Liebe und Gerechtigkeit in den Begriffen Gott und Mensch. Jahrbuch für jüdische Geschichte und Literatur, Bd. 3. Auch als S.-A.

14. Worte der Trauer um Hermann Lewandowsky, gesprochen von Hermann Cohen am 8. Juni 1900. o. O. u. J.
15. Die Sprüche im Israelitischen Schüler- und Lehrlingsheim zu Marburg a. L. Allgem. Ztg. d. Judent., 31. Mai 1901. Auch als S.-A. Berlin, Mosse.
16. Über die literarische Behandlung unserer Gegner. Allgem. Ztg. d. Judent., 29. Aug. 1902.
17. Immanuel Kant. Zu seinem hundertjährigen Todestage (12. Februar 1904). Allgem. Ztg. d. Judent., 12. Febr. 1904.
18. Ethik und Religionsphilosophie in ihrem Zusammenhange. Berlin 1904. (Schriften der Gesellschaft zur Förderung der Wissenschaft des Judentums.)
19. Die Errichtung von Lehrstühlen für Ethik und Religionsphilosophie an den jüdischen theologischen Lehranstalten. Monatsschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judentums, Bd. 48.
20. Ein Gruß der Pietät an das Breslauer Seminar. Ost und West 1904, S. 747—756.
21. Besprechung von J. Freudenthal, Spinoza. Sein Leben und seine Lehre. Literarisches Zentralblatt 1904.
22. Der geschichtliche Sinn des Abschlusses der Dreyfußaffäre. Allgem. Ztg. d. Judent., 27. Juli 1906.
23. Gedanken über Jugendlektüre. Wegweiser für die Jugendliteratur. Hrg. v. d. Großloge f. Deutschland VIII U. O. B. B., September 1906 (Nr. 13), S. 49—51.
24. Das Urteil des Herrn Professor Theodor Nöldeke über die Existenzberechtignng des Judentums. Allgem. Ztg. d. Judent., 1. Febr. 1907.
25. Zwei Vorschläge zur Sicherung unseres Fortbestandes. Bericht der Großloge f. Deutschland U. O. B. B. Festausgabe. März 1907. Nr. 2, S. 9—12.
26. Religion und Sittlichkeit. Eine Betrachtung zur Grundlegung der Religionsphilosophie. Jahrbuch f. jüd. Geschichte u. Lit. Bd. 10. Auch als S.-A., vermehrt um ein Vorwort und eine kurze Voranstellung: Berlin, Poppelauer, 1907.
27. Religiöse Postulate. Rede, gehalten am Frankfurter Verbandstage. Stenographischer Bericht über die zweite Hauptversammlung des Verbandes der Deutschen Juden. Berlin 1907.
28. Charakteristik der Ethik Maimunis. In: Moses ben Maimon. Sein Leben, seine Werke und sein Einfluß. Schriften hrg.

von der Gesellschaft zur Förderung der Wissenschaft des Judentums. Bd. I. Leipzig, Fock, 1908. Auch als S.-A. Leipzig, Fock, 1908.

29. Salomon Neumann. Allgem. Ztg. d. Judent., 30. Okt. 1908. Auch als S.-A. Berlin, Mosse.
30. Die Bedeutung des Judentums für den religiösen Fortschritt der Menschheit. Berlin-Schöneberg 1910. Protestant. Schriftenvertrieb.
31. Innere Beziehungen der Kantischen Philosophie zum Judentum. In: 28. Bericht der Lehranstalt f. d. Wissenschaft d. Judentums in Berlin 1910.
32. Die Einheit des Herzens bei Bachja. Monatsschrift f. Gesch. u. Wissensch. d. Judent., Bd. 54.
33. Gesinnung. Korrespondenzblatt des Verbandes der Deutschen Juden Nr. 7. Juni 1910. Erweitert und mit einem Nachwort in: Vom Judentum. Aufsätze und Vorträge, hrg. vom Verband der Deutschen Juden. Berlin. Heft 5/6.
34. Über die Bedeutung einer philosophischen Jugendschrift Ludwig Philippsons. In: L. Philippson, Gesammelte Abhandlungen. Leipzig, Fock, 1911. Bd. 2.
35. Die Liebe zur Religion. Gemeindeblatt der jüdischen Gemeinde zu Berlin v. 10. Febr. 1911.
36. Äußerung „Zum Jubiläum unserer staatsbürgerlichen Gleichberechtigung". In: Gedenknummer — zur Jahrhundertfeier der Emanzipation der Juden in Preußen — der Mitteilungen d. Verbandes d. jüd. Jugendvereine Deutschlands, 1. April 1911.
37. Emanzipation. Hamb. Israelit. Familienblatt, 7. März 1912.
38. Das Gottesreich. In: Soziale Ethik im Judentum. Zur fünften Hauptversammlung in Hamburg 1913 hrg. vom Verband der Deutschen Juden.
39. Zwei Rektoratsreden an der Berliner Universität. Hamb. Israelit. Familienblatt, 28. August 1913.
40. Die Eigenart der Alttestamentlichen Religion. Allgem. Ztg. d. Judent., 1. Oktober 1913.
41. Der Nächste. Bibelexegese und Literaturgeschichte.
    a) Berliner Tageblatt, 5. Januar 1914, Abendausgabe.
    b) Mit Änderungen und Erweiterungen: Korrespondenzblatt des Verbandes der Deutschen Juden Nr. 14, Juni 1914.

c) Mit Hinzufügung einer Erwiderung auf Rud. Kittels Kritik in seinem Gutachten „Judenfeindschaft oder Gotteslästerung?" (1914) und einer Schlußbetrachtung in: Vom Judentum. Aufsätze und Vorträge, hrg. vom Verband der Deutschen Juden. Berlin. Heft 5/6.

42. Die Bedeutung unseres Ordens für die Harmonisierung der religiösen, sozialen und internationalen Gegensätze. Bericht d. Großloge f. Deutschland VIII U. O. B. B., Januar 1914, Nr. 1.
43. Antwort an Herrn Justizrat Fränkel. Israelit. Familienblatt, 26. Febr. 1914.
44. Die religiösen Bewegungen der Gegenwart. Leipzig, Fock, 1914.
45. Rede bei der Trauerfeier für Geh. Justizrat Dr. Hermann Veit Simon am 21. Febr. 1915 in der Lehranstalt für die Wissenschaft des Judentums. In: 33. Bericht der Lehranstalt f. d. Wissenschaft d. Judentums in Berlin, 1915.
46. Spinoza über Staat und Religion, Judentum und Christentum. Jahrb. für jüd. Gesch. u. Lit., Bd. 18.
47. „Du sollst nicht einhergehen als ein Verleumder". Ein Appell an die Juden Amerikas. Aus der „New Yorker Staatszeitung" abgedruckt in: Hamb. Israelit. Familienblatt vom 24. Juni 1915.
48. Der heilige Geist. In: Festschrift zum siebzigsten Geburtstage Jakob Guttmanns. Leipzig, Fock, 1915.
49. Deutschtum und Judentum. Mit grundlegenden Betrachtungen über Staat und Internationalismus. Gießen, Töpelmann, 1915. 2. Aufl. 1916.
50. Rede an der Bahre Siegfried Brünns. Mitteilungen des Verbandes der jüd. Jugendvereine Deutschlands, 15. Juni 1916.
51. Der polnische Jude. „Der Jude", Juni 1916.
52. Zionismus und Religion. Ein Wort an meine Kommilitonen jüdischen Glaubens. K.-C.-Blätter, Mai-Juni 1916. S.-A.: Verlag der K.-C.-Blätter, Krefeld 1916.
53. Antwort auf das offene Schreiben des Herrn Dr. Martin Buber an Hermann Cohen. K.-C.-Blätter, Juli-August 1916. Frankfurt a. M., Verlag der K.-C.-Blätter, 1916.
54. Die Zugehörigkeit zur Gemeinde. Gemeindeblatt der Jüd. Gemeinde zu Berlin, 6. Oktober 1916.

55. Was einigt die Konfessionen? Vorträge von Walther Nithack-Stahn und Prof. Dr. Hermann Cohen, Berlin, Hutten-Verlag, 1917.
56. Der ethische Monotheismus der Propheten und seine soziologische Würdigung. Allgem. Ztg. d. Judent., 10. Aug. 1917.
57. Mahnung des Alters an die Jugend. Sondernummer d. Mitteilungen d. Verbandes d. jüd. Jugendvereine Deutschlands v. 10. Dez. 1917.
58. Grätzens Philosophie der jüdischen Geschichte. Monatsschrift f. Gesch. u. Wissensch. d. Judent. Bd. 61.
Streiflichter über jüdische Religion und Wissenschaft:
59. Neue Jüdische Monatshefte. 1916, 1917, 1918.
Neujahr und Versöhnungstag. Ein religionsgeschichtlicher Festgruß. Heft 1, 1916. Grenzsperre. Heft 2, 1916. Gottvertrauen. Heft 3, 1916. Monotheismus und Messianismus I. Heft 4, 1916. Monotheismus und Messianismus II. Heft 5, 1916. Die ethischen und die historischen Motive der Religion. Heft 6, 1916. Ein abessinischer Rationalist im 17. Jahrhundert. Heft 7, 1917. Betrachtungen über Schmollers Angriff I. Heft 8, 1917. Betrachtungen über Schmollers Angriff II. Heft 9, 1917. Der Jude in der christlichen Kultur I. Heft 10, 1917. Der Jude in der christlichen Kultur II. Heft 11, 1917. Der Jude in der christlichen Kultur III. Heft 13, 1917. Der Jude in der christlichen Kultur IV. Heft 17, 1917. Eine Pflicht der Selbstachtung. Heft 18. 1917. Eine Selbstanzeige. Heft 20, 1917. Der Prophetismus und die Soziologie. Heft 22, 1917. Der Tag der Versöhnung. Heft 23/24, 1917. Einheit oder Einzigkeit Gottes. Heft 1, 1917. Einheit oder Einzigkeit Gottes II. Die Schöpfung. Heft 6, 1917. Zu Martin Luthers Gedächtnis. Heft 2, 1917. Zur Jahrhundertfeier unseres Grätz. Heft 3/4, 1917. Julius Wellhausen, Ein Abschiedsgruß. Heft 8, 1918. Zur Begründung einer Akademie für die Wissenschaft des Judentums, Heft 11, 1918. Einheit und Einzigkeit Gottes III. Die Offenbarung, Heft 12, 1918. Das Letzte, was H. Cohen, sieben Tage vor dem Tode, geschrieben hat.
60. Die Religion der Vernunft aus den Quellen des Judentums. Leipzig, Fock, 1919.

JÜDISCHER VERLAG BERLIN

Soeben erschien

JAKOB KLATZKIN

KRISIS UND ENTSCHEIDUNG

Der „Probleme des modernen Judentums“ zweite, verbesserte und ergänzte Auflage. 4.—8. Tausend

Preis geb. M. 30.—, Vorzugs-Ausgabe auf Bütten in Halbpergament M. 70.—

Das Buch ist ein Aufruf zur Besinnung für das gesamte Judentum. Der Verfasser ist Nationaljude, aber er verlangt vom Zionisten ebenso wie von den Angehörigen anderer Richtungen im Judentum ein Umlenken und Umlernen. Auch wer ihm nicht beistimmt, wird der Wahrhaftigkeit, Kühnheit und Folgerichtigkeit dieses Buches eine Erweiterung seiner Kenntnis vom jüdischen Problem zu danken haben.

Die erste Auflage dieses Buches hat das größte Aufsehen hervorgerufen und auch in nichtjüdischen Zeitschriften (z. B. Weltbühne, Frankfurter Zeitung, Literarisches Echo usw.) eingehende Beachtung gefunden. Die Auflage war schnell vergriffen. Um den immer wieder erneuten Anfragen genügen zu können, wurde die jetzt vorliegende zweite Auflage, verbessert und erweitert, unter neuem bezeichnenderem Titel herausgebracht.

Das Buch bildet den ersten und wohlgelungenen Versuch eines ganzen, mit rigoroser Konsequenz ausgebauten Systems der national-jüdischen Ideenwelt. Sein Gedankenaufbau ist elegant, die Beweisführung klar und pointiert. Es ist von hohem theoretischen Wert und aktuell zugleich. Theoretisch wertvoll ist seine historisch-philosophische Fundierung, aktuell sein auf die Tat gerichteter Geist. Die Fülle des Behandelten erhellt aus der folgenden summarischen Wiedergabe des Inhalts.

Erstes Kapitel: Eine neue Theorie über Entstehung und Wesen der Assimilation. Zweites Kapitel: Das Rätsel der Dauer des Judentums im Exil. Die Wechselbeziehungen zwischen der jüdischen Religion und dem nationalen Selbsterhaltungstrieb. Drittes Kapitel: Die künftigen Beziehungen des Judentums in Palästina zum Diasporajudentum. Viertes Kapitel, das von größter Aktualität ist: Wesen des Antisemitismus, Wirts- und Gastvolk, nationale Autonomie und ihr realer Nationalwert. Analyse der Schlagworte „Juden und Deutsche", „Juden und Franzosen" usw. Fünftes Kapitel: Die nationalen Gegenwartsaufgaben als die Aufgaben des Unterwegs. Sechstes Kapitel: Galuthdasein als heroische Daseinsform. Siebentes Kapitel: Grundlagen der zionistischen Zuversicht. Die sittlichen und ästhetischen Motive der jüdischen Renaissance. Nationalismus und Internationalismus.

Das Buch „Krisis und Entscheidung" ist ein literarisches und politisches Ereignis, zu dem die Öffentlichkeit wird Stellung nehmen müssen.



